

II. A politikai identitás

II.1. Az identitáskérdés a filozófiai hagyományok vitáiban

Mindannyiunknak van mind egyéni, mind kollektív identitása, amelyekre vonatkozóan az is általánosan elfogadott, „hogyan az egyéni és kollektív identitások bizonyos formában kölcsönösen súlyt adnak egymásnak” (Schöpflin, 2002), továbbá, hogy az identitások emberi alkotások és egyben keretei is az emberi tevékenységnek.

Az identitás kérdésének az individualitás és kollektivitás, szabadság és determinációk közé helyezése magát az identitásfogalmat egyfajta „csúcsfogalommá” avatta. Ennek igazi oka azonban az, hogy az identitásról folytatott diskurzus a modernség egyik legfontosabb, „alapozó” diskurzusa. A modern kor, mint Calhoun megjegyezte, „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat, valamint az önazonosság megerősítésére tett erőfeszítéseket”, miközben olyan változásokat is hozott, amelyek „az identitások kialakítását és elismerését problematikussá tették” (Calhoun, 1997: 99).

Habár az identitásról folytatott diskurzus a modernség diskurzusa, magának a kérdésnek a megragadása a legfontosabb filozófiai hagyományok vitáját is új értelmezésekkel egészítette ki. Két olyan filozófiai paradigmát is van, amelyeknek vitája külön-külön is fundamentális szerepet kapott a modern – egyéni és kollektív – identitásfogalom kialakításában és folyamatos, filozófiai szintű újraproblematizálásában: az egyik a „dualista paradigma” ütközése a „hermeneutikai reflexióval”, a másik az esszencialista-konstruktivista vita.

II.1.1. A dualista paradigma és a hermeneutikai reflexió

Dualista paradigmán itt a filozófiatörténetben *tudatfilozófiaként* vagy *szubjektumfilozófiaként* ismert korszak alapparadigmáját értjük. E paradigmát az újkor egymást keresztező vagy egymástól elszakadó hagyományait visszafejtve találjuk meg egy nagy, de körülhatárolható filozófiatörténeti periódus szellemi beállítódásának domináns értelmező sémájaként, amely – a filozófiatörténet újabb, meghatározó interpretációi szerint¹ – az antikvitásnak és a középkornak a létező létére vonatkozó kérdését (az ontológiát) váltotta fel a létező megragadásának episztemológiai föltételeire irányuló vizsgálódással, és ez séma határozta meg a filozófiai problematizálást a XX. század elejéig-közepéig. Az újkori európai racionalizmus története felfogható úgy is, mint az a felvilágosodás korától eredeztethető, egységes processzus melynek képviselői a racionális ismeretek igazolásához vezető út kiindulópontjának egyöntetűen a kételkedés erőzójával szemben immunis szubjektivitást tekintették. A Descartes-tól Husserlig húzódó

¹ Lásd Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000; Manfred Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*. Magyar Filozófiai Szemle, 1998/4-5-6., valamint Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

szubjektivitásfilozófiai tradíció az egymással szemben álló öntudat és világ egységét (a gondolkodás és a tapasztalati világ egységét) a „helyes kategóriák” rendszereiben kereste. A dualista paradigma a szubjektum és a tapasztalás egységét megteremtő rendszeralkotó és módszerkonstituáló gondolkodás öntudata.

A dualista paradigma helyébe lépő „hermeneutikai problematizálás” csupán Heidegger, Gadamer és Ricoeur munkássága nyomán terült oly mértékben szét a filozófiai kérdések palettáján, hogy erőteljes filozófiai koncepcióként, a hermeneutikai filozófia irányzataként került szembe a modernitást szellemiségét megalapozó, a szubjektum-objektum viszonyt kiindulópontként tekintő filozófiai paradigmával. A fordulat egyik terjedő értelmezése szerint a filozófiai hermeneutika irányzata ma: „egy lehetséges kivezetés ... a szubjektum-objektum viszony elidegenítő sémáiból” (Veress, 2003: 8).

A filozófiai hermeneutika rehabilitálta a filozófiai gondolkodás számára az ember élet- és világtapasztalatát, s vele együtt az életvilágot, amelyet a „szubjektum-objektum”-filozófia, vagyis a dualista paradigma mind a tudomány, mind a racionális társadalmi cselekvés szempontjából diszkreditált. Ez a nyelv és a beszéd „valóságban” elfoglalt helyének teljes újragondolását jelenti, amely elsősorban Gadamer munkásságában ért el radikális ontológiai fordulatot.² Gadamer a nyelvet az ember számára a „világ” létrehozójának tekinti: az, hogy az embereknek egyáltalán *világuk* van, a nyelven alapszik, és ez különbözteti meg az élővilág többi részétől. És nem abban a triviális értelemben, hogy az ember fogalmakban gondolkodik, míg az állatok nem, hanem annak folytán, hogy a nyelv az embert a környező világ fölé emeli, azaz olyan szabad és távolságtartó viszonyulást tesz lehetővé ember és világa között, melynek „végrehajtása nyelvi jellegű” (Gadamer, 1984: 309), azaz, míg az állatoknak csak környezetük van, embernek világa.³

A nyelv tehát világviszonyunk egészét tárja fel, vagyis világtapasztalatunk nyelvisége mindent megelőz, amit létezőként ismerünk vagy létezőnek gondolunk. Gadamer szerint „... a nyelv és a világ alapvonatkozása nem azt jelenti, hogy a világ nyelv tárgyává válik”; nyelv és világ viszonyának alapösszefüggése inkább az, hogy ami a megismerés és kijelentés tárgya, azt már „eleve a nyelv világhorizontja fogja körül” (Gadamer, 1984: 312). A világtapasztalat nyelviségének előtérbe kerülése felismerhetőbbé tette, hogy az újkor univerzalizmusa, a dualista paradigma módszertani lendülete mögött régebbi tradíciók is rejlenek. Valójában két olyan meghatározó gondolkodási hagyomány van, amelyeknek gyökerei a görög filozófiába nyúlnak vissza, s amelyek a „dualista” és „hermeneutikai” paradigma ellentétében folyamatosan újrafogalmazódva a nyelv és valóság viszonyának eltérő felfogását eredményezték.

Az már a nyelvről való görög gondolkodás alapművében, Platón „Kratülosz”-ában megjelent, hogy a szó és a dolog viszonyáról két különböző elméletet lehet alkotni. A konvencionalista elmélet a nyelvhasználat megegyezés és gyakorlás révén elért egyértelműségét tekinti a szójelentések egyetlen forrásának, míg a vele szemben álló elmélet – melyet Platón a helyesség fogalmával jelöl – a szó és a dolog

² A dualista paradigma és a hermeneutikai reflexió szembenállása filozófiatörténetileg úgy is értelmezhető, hogy Gadamer hermeneutikája tulajdonképpen a dialógus-filozófiákhoz kapcsolódik, amelyek szemben állnak a német idealizmus rendszerigényével, mely abszolút szisztéma megteremtésére törekedett, előfeltételezve az „általános szubjektumot”, azaz az általában vett tudatot (lásd Bonyhai Gábor: *Hermeneutikai filozófia*. Utószó Gadamer *Igazság és módszer* című művéhez, Gondolat, Bp., 1984. 389-393.old.)

³ Ezt már Arisztotelész is így látta: míg az állatok hangjelzései mindig egy meghatározott viselkedésre utasítják a faj egyedeit, a nyelvi megértés – melyet a görög filozófiában többjelentésű *logosz* fogalmával nevezett meg – magát a létezőt, mint egészet tárja fel.

természetes megegyezését állítja (Platón, 383b–385e), de ugyanakkor a *Kratüloszban* az is megjelenik, hogy a *beszélés tulajdonképpen cselekvés* (387a–e), amely következésképpen nem a „dolgokról” szól, hanem a cselekvő intencióiról, törekvéseiről, a „világban” számára adott lehetőségekről.

Gadamer szerint Platón e nyelvelméletek megvitatásával tulajdonképpen azt akarta megmutatni, hogy a nyelvben nem lehet semmilyen tárgyi igazságot elérni, és ezzel idea-tanát készítette elő, amivel új síkra helyezte a problémát. Célja a dialektika volt, amellyel annak az igénynek adott hangot, hogy a gondolkodásnak le kell győznie a szavakat (Gadamer, 1984: 284-286).

Viszont azzal, hogy felfedezte az „ideákat”, mint a gondolkodás nyelvtől független tárgyait, Platón még alaposabban elfedte a nyelv saját lényegét. A *logosz* görög fogalma, ahogy a *Kratüloszban* megfogalmazta, a szavak és dolgok megfeleltetését jelenti, a szavak pusztá jelfunkcióra való redukálását, amiben már a modern „dualista” paradigma is előrevetül, vagyis az a felfogás, amely szerint a nyelv csupán jelrendszer, és ekként kell mind ideálissá, mind pedig a lehető leghatékonyabbá tenni. Az ideális jelrendszerre való törekvésből származik a *characteristica universalis* eszméje, a nyelvnek az az ideálja, amelyet az újkorban legtisztábban Leibniz fogalmazott meg az *ars inveniendi* fogalmában. Ez a felfedező ész nyelve, amely mögött az az elképzelés rejlik, hogy „a nyelv a mesterséges, egyértelműen definiált szimbólumok rendszere révén legyőzi önmagát” (Gadamer, 1984: 290). A XVIII. században megalapozott és a XX. században kiteljesített (ismeretfilozófiai) felvilágosodásnak a nyelve is olyan ideális nyelv, amelynek „a tudható mindensége, a lét mint abszolút kezelhető tárgyiasság” felel meg (Gadamer, 1984: 290).

A modern európai gondolkodás nyelvfeledtsége tehát a görög gondolkodásban gyökerezik. Alapfeltevése azonban, mely a felvilágosodás egyetlen forrásaként jutott volna történelmi szerephez, még sem vált egyeduralkodóvá.

Vele szemben az inkarnáció keresztény gondolata egy másik hagyományt is megalapozott. A feltámadás misztikumában, az ige testté válásában ugyanis a teológia olyan perspektívát állított a filozófia elé, amelyben a nyelv kérdése is újrafogalmazódott. A korai egyházatyák annak érdekében, hogy elgondolhatóvá tegyék a teremtés nem görög gondolatát, a nyelv csodájában találták meg a legjobb megoldást: a szóból nem a tudomány (a jel) lehetőségét emelték ki, hanem az inkarnációt, az előjövételt. A *verbum*, az ige nem csupán kifejezi azt, ami korábban már „létezett”, azaz nem a potenciából az aktusba való átmenetet ragadja meg, hanem létrehoz valamit. Az ige, a kimondás intencionálja és ezzel újraterelemi a dolgot. Ez a fogalomalkotás folyamatában ragadható meg a legkönnyebben, és a beszélés „teremtő” folyamatában realizálódik. A beszélés, amint Gadamer kifejti, még ha tartalmazza is a mindenkori gondolt alárendelését egy előre adott szójelentés általánosságának, nem számolja fel, hanem éppen előhossa a különöst: „Aki beszél – tehát általános szójelentéseket használ –, az olyannyira valamely tárgyi szemlélet különösségére irányul, hogy minden, amit mond, részesedik a körülmények különösségéből, melyekre a beszélő gondol” (Gadamer, 1984: 299).

A beszélésnek ez a felfogása torkolt abba a nyelvkoncepcióba, amely Herdertől és Humboldtól kezdődően a nyelvet organizmusnak és *világlátásnak* tételezi. Ebben a felfogásban az ember „ugyanazzal a művelettel, amellyel ... kitermeli magából a nyelvet, egyben bele is szövi magát...” (Humboldt, 1975: 31). A beleszövést Humboldt és Herder az egyes nyelvek kollektív individualitása érvényesülésének és újratereemtésének fogta fel, és ezzel azt is kimondták, hogy az individuum számára az

egyéni létezésnek más kerete, mint e „beleszövöttség”, nincs.⁴ Egy új paradigma alakult ki, amely a beszélő közösségek létezésének horizontját a szubjektum önmagát elgondoló képessége, tehát a tisztán individuális öndefiníció elé helyezi.

E paradigmának a politikumra vonatkozó értelmező lehetőségei ahhoz a görög gondolkodásban is megjelent felismeréshez kapcsolódnak, hogy a „politikum világa” a leginkább „beszélt világ”. Ez a felismerés először az ókori retorikán keresztül fogalmazódott meg és vált a hermeneutikai reflexió egyik előkészítő területévé. A modern nyilvánosság újabb impulzusokat adott a dualista paradigma megkérdőjelezéséhez, amely a társadalmi tényeket (érdekeket, pozíciókat, intézményeket) a nyelvtől és a beszéléstől független valóságba rendezte.

A XX. század történelmének és politikavilágának néhány további alapvető folyamata is e paradigma tapasztalati háttérét erősítette, Szabó Márton szerint ezek a következők: 1. Európa nyugati felén megerősödött a parlamenti demokrácia, az ennek megfelelően intézményesített politikai verseny, aminek nyomán egyértelművé vált, hogy a politikai döntések diszkurzív folyamatokban születnek (amit viszont nem lehet figyelmen kívül hagyni a politikai jelenségek értelmezésénél). 2. Kibontakozott a „néppártosodás” folyamata, a politikai erők „középre tartása” és harca a „centrum elfoglalásáért”, ami az ideológiai nézetek bizonyos mértékű kiegyenlítéséhez vezetett. A nagy ideológiai csaták helyébe a politikai kulcsszavak, szimbólumok és a politikai stílus uralásáért folyó nyelvi küzdelmek léptek. 3. A modern tömegtájékoztató rendszereinek térhódítása nemcsak új távlatokat nyitott a politikai kommunikáció előtt, hanem átalakította a vezetők és vezetettek viszonyát. Felerősítette a manipuláció lehetőségeit, ami magával hozta a politikai manipuláció egyre élesebb kritikáit is. 4. Minthogy a közép- és kelet-európai diktatúrák nyelvi diktatúrák is voltak – mivel rendelkeztek a centralizált hatalom valóságértelmezésének (tudományos és ideológiai) monopóliumával –, 1989 utáni összeomlásuk nyomán egy nyelvi szabadságharc is kiteljesedett, és új nyelvi-politikai küzdelem kezdődött a definíciókért és a kommunikációkért (Szabó, 1998: 12).

Mindebből következően a politikai identitás kérdése, amennyiben a nagy filozófiai tradíciók felől vizsgáljuk, nem a dualista paradigma szubjektivitásfogalma, az öntudat politikai tartalmai felől fogalmazható meg, hanem a beszédcselekvés nyelvi horizontja felől, amely – a beszélés minden individualizáló szerepe mellett – életközösséget és kollektív (történeti) együttlétet fejez ki.

II.1.2. Esszencializmus és konstruktivizmus

A modernitás mint minden határon túlmenő racionalizáció nem csak a premodern közösségeket bontotta fel, hanem a személy problémáját is új összefüggésbe helyezte. A társadalmasítható megismerés iránti igény oly erőteljessé vált a

⁴ Humboldt szerint minden nyelv egy kört von a nép köré, amely beszél (tehát az egy nyelv beszélését közösség-konstituálónak tekinti), „és ebből csak azzal a feltétellel vonhatja ki magát, ha ugyanakkor belép egy másik nyelv körébe” (Humboldt: *Az emberi nyelv szerkezetének különbözősége és hatása az emberiség szellemi fejlődésére - részletek*. In: Nyelvelméleti tanulmányok, Kriterion Kiadó, Bukarest, 1975., 31.old), ami egyben azt is jelenti, hogy a beszélt nyelv által konstituált közösségeken kívül más létezmód nem adott az emberek, mint individuumok számára. Ezen Gadamer csupán annyit módosított, hogy a nyelvi közösségekhez tapasztalatvilágokat rendelt, de ezek nem jelentenek egymást kizáró perspektíválásokat, azaz: a belépés egy új nyelvi közösség „világába” nem jelent a régebbi világ teljes feladását. Ha idegen nyelvi világokba lépünk be, az nem jelenti, hogy saját világunkat elhagyjuk és tagadjuk, a világtapasztalat nyelvisége ugyanis nem ítéletek viszonyát jelenti, melyek közt ellentmondásmentességnek kell léteznie (Gadamer: *Igazság és módszer*, 1984., 311-312.old.).

kapitalizmus kibontakozásának kezdeti szakaszában, hogy a megismerés és az átadhatóvá standardizált tapasztalat köréből kizárt mindent, ami csak egy különös személyiséghez volt köthető, amit csupán egy közös tapasztalatokkal rendelkező kisebb csoport tudott felmutatni. E „kvantifikáló és mágiátlanító” racionalizálásban „szociológiai szempontból a megismerés *elszemélytelenedéséről* és a *közösségből való kiválásról* van szó, aminek egy több irányba mozgó *elvontság* felel meg” (Mannheim, 1994: 40).

A közösségek szociológiailag is értelmezhető lebontása, az, hogy a modernitás elsősorban az „eleve adottságokat” rombolta le – például a rokonsági rendszert, amely minden premodern társadalomban átfogó társadalmi és személyes identitást biztosított⁵ – azonban megállt az individuum határán. Az individuumra a premodern közösségek szétracionalizálása nyomán „a kollektív és a személyes lét befejezetlensége, töredékessége és ellentmondásossága” (Calhoun, 1997:101) nyomta rá a bélyegét, ezek voltak azok az új feltételek, amelyek mellett – racionalizált és folyamatosan változó társadalmi szerkezetek közepette – az egyénnek új identitáskonstrukciókba kellett belépnie.

Az új identitáskonstrukciók megkerülhetetlen kiindulópontjává azonban a természetjog vált. Mannheim szerint ebben a polgári gondolkodásnak az az „érdekeszerű súlypontja” volt a meghatározó, amely az individuum szubsztanciájához kötötte a magántulajdont, azaz nem engedte, hogy a magántulajdon legitimálása átlendüljön a gazdaság területére:

Mihelyt ... a gazdaság síkján vetődik fel a szabadság és egyenlőség problémája, a polgári világ alapakarása át van törve. De pontosan ilyen okokból kellett a proletár érvelésnek a kérdésfeltevés e módját erőltetnie és a gazdasági problematikát hiposztazálnia. (Mannheim, 1994: 35)

A természetjogi gondolat a *lex naturae* és a sztoá ókori hagyományában gyökerezik, amely beolvadt a keresztény hagyományba, ahol az „abszolút természetjogból” isteni törvény lett. A modern kor elején viszont a *lex naturae* kivált az isteni törvények köréből, és a polgári önmegfogalmazás kiindulópontjává vált: összekapcsolódott az atomisztikus gondolkodással és a szerződéselméletekkel. Az individuum vonatkozásában ez azt jelentette, hogy az atomizált és racionalizált világban elvileg egyedül az egyén volt organikus egységként felfogható, amely belülről termeli a maga szabadságát. Azaz: az individuum feltétlen szabadsága egyben az identitását is jelentette, hiszen enélkül szabad cselekvésének és döntésének nem lett volna belső forrása, tehát maga a szabadsága szűnt volna meg.

Ennek konzekvenciái azonban – amint azt Mannheim felismerte – csak a felvilágosodás konzervatív kritikája nyomán bontakoztak ki. A természetjogi gondolkodás kritika alá vett összetevői két felosztásban jelentek meg. A tartalmi elemek a következők voltak: (1) a természeti állapotról szóló tan, (2) a szerződésről szóló tan, (3) a népszuverenitásról szóló tan, (4) az elidegeníthetetlen emberi jogokról, azaz a szabadságról, a tulajdonról, az elnyomással szembeni ellenállásról szóló tanok. A bírált módszertani kiindulópontok pedig a következők: 1) a kérdéses tényállás megalapozása az értelemből kiindulva, 2) a különös dedukciója egy általánosabb elvből, 3) az általános érvényesség mint előfeltétel az összes egyén számára, 4) a minden történeti testületre való általános alkalmazhatóság, 5) a kollektív képződményeknek – állam, jog, nemzet stb. – az egyesekből, a

⁵ Az európai történelem korábbi időszakában ehhez még számtalan intézményes és lokális identitás társult.

szingularitásból való levezetése (az atomizmus tétele), 6) a statikus gondolkodás mint erkölcsileg helyes történelem felett lebegő, önmagába zárt szféra (Mannheim, 1994: 89).

A természetjogi gondolkodás legkonzisztensebb kritikáját a német romantika fogalmazta meg. Csakhogy – vette észre Mannheim – a romantikus áramlatok szálai ugyanabba a szociológiai képletbe futottak össze, amely a felvilágosodás mellett is elkötelezte magát, s amelyet ő „társadalmilag szabadon lebegő értelmiségieknek” nevez.⁶ Ezen az alapon a romantika már nem a régi rend életérzése és filozófiai szublimálása volt: a romantikus tudat felvette magába, azaz megszüntetve-megőrizte a modern-racionalista világképet. Nem annyira elvetette az egyén, az individualitás primátusát, mint inkább kinagyította azt, különböző előjelű totalitásokat épített bele, aminek a magyarázatát a „lebegő értelmiség” sokfelé nyitott egzisztenciája adja: a „labilis külső helyzet és a saját szűk életkörüket messze túlszárnyaló szellemi horizont révén egyesítenek e romantikus literátorok a maguk hihetetlen érzékenységgel erkölcsi bizonytalanságot, a kaland és a »kétesen ismeretlen« iránti állandó készenlétet” (Mannheim, 1994: 101).

Az egyéni identitás esszencialista felfogásának gondolkodástörténeti gyökere minden bizonnyal itt tapintható ki. A „több irányba mozgó elvontsággal” a romantika nem csupán felnagyította az individuum belső terét, hanem a természet és az ember szembenállását is előtérbe állította: fundamentálissá tette az abból fakadó dilemmát, hogy az ember „természeti” és „társadalmi” meghatározottsága egymással belső ellentmondásban van. E szembenállással ugyanis hol az emberi identitás biológiai gyökerei kaptak nagy súlyt, hol pedig az individuum jelent meg különböző történetfilozófiai spekulációk kiindulópontjaként⁷. Így vált az egyéni identitás mindezek foglatává.

A modernitással tehát, a romantikus értelmiségi munka eredményeképp annak igénye is megjelent, hogy az egyének ne csupán szabad individuumok legyenek, hanem ki is fejezhessék saját „legbensőbb természetüket”, annak megfelelően élhessenek. A szabad akarattal és polgári moralitással súlyt kapó „önazonosság” lett az esszencializmus alapja, mely erőforrásait a XVIII., de főleg a XIX. század néhány fontos eszméjében lelte meg: az individualizmus felemelkedésében, a nemzeti identitás retorikájában és a természet mint „erkölcsi forrás” eszméjében (Calhoun, 1997: 103).

A konstruktivizmus álláspontja mögött – az esszencializmussal szemben – inkább egy Arisztotelészre visszanyúló hagyomány pillanthatunk meg. Arisztotelész az identitást a „lényeg” és a „látszat” magyarázataival közelítette meg, és ez kapott új tartalmakat a természetiség segítségül hívásakor, a romantika esszencializmusával és az esszencializmus biologizmusával szemben. De előzménye a társadalmi konstrukcionizmusnak Locke behaviorizmusa és a XVIII-XIX. század néhány protoszocialista eszméje is.

Több modern irányzat is megkérdőjelezte a természetre hivatkozást. A pszichoanalízis az egyént összetevőkből kifejlődő lénynek tekintette (hangsúlyozta a

⁶ E szociológiai képlet bonyolultságát Mannheim a német „intelligencia” rendkívül bizonytalan egzisztenciális helyzetéből, „gazdasági otthontalanságából” vezette le. A szabad írói pályának a romantika korában még nem volt múltja – írta –, és a független szellemi egzisztenciák életpályájára a bizonytalanság nyomta rá a bélyegét: így egy viharos, az egész világgal szembehelyezkedő fiatalok után általában a filiszterre válás útja következett (Mannheim: *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Cserépfalvi Könyvkiadó, 1994., 101.old.)

⁷ A romantikus értelmiségiek – írja Mannheim – „rendkívül fejlett érzékenységgel rendelkeznek ... az létezőben jelenlevő kollektív akarások iránt, és rendelkeznek azzal a képességgel is, hogy felkutassák őket és beleéljék magukat” (Mannheim, i.m., 102.old.).

személyiségfejlődés külső tényezőit), és „megvilágította, hogy az identitást el kell érni a fejlődés során, nem pedig egyszerűen fel kell fedezni a természetben” (Calhoun, 1997: 102). A funkcionalista szociológia és a társadalmi szerepek elmélete az identitás „elérésében” a társadalmi körülmények determinisztikus játékát igyekezett tetten érni.

Olyan konstruktivista elméletek is megjelentek, amelyek az esszencialista kiindulópontot, a humán identitás biológiai gyökereit igyekeztek összhangba hozni a szociologizáló szerepelmélettel. Ezek szerint „embernek lenni” nem csupán azt jelenti, hogy emberi testtel rendelkezünk, miként a többi ember, hanem azt is, hogy *személyként* tételezzük magunkat, és más emberekkel *személyközi* kapcsolatokat létesítünk. A személyes identitás ebben a felfogásban az emberi faj életformájához tartozik, és nem más, mint a viselkedés ama integrációja, amelyen a következő dimenziók kölcsönhatása valósul meg: a test anatómiai és fiziológiai evolúciója, az egyéni tudat fejlődése és a társadalmi szerveződés individualizált formáinak kialakulása. Mindennek eredményeképpen „az egyéni organizmus saját viselkedése felett központi, hosszú távú ellenőrzéssel rendelkezik”, a személyes identitás pedig nem más, mint e „hosszú távú” perspektíva kifejeződése. (Luckmann, 1979: 60)

Mindazonáltal a konstruktivizmus nem aratott egyértelmű győzelmet ezekkel az irányzatokkal. A pszichoanalízis az egyént ugyan összetett lényként ábrázolta, azonban hagyott egy kis teret a naturalizáló/esszencializáló beszédmódnak is azzal, hogy – egyrészt – a különbözőségek bizonyos részét patológiaként vizsgálta, másrészt pedig fejlődésérvként fogalmazta meg azt, hogy az egyénnek egységes identitás elérésére kell törekednie.

Ugyanakkor azt követően, hogy az identitás a kulturális antropológiának is egyik középponti kérdése lett, az esszencializmus és a konstruktivizmus szembenállása mérséklődött, a természeti és a történeti egymás kiegészítőjévé vált. A személyes identitás, amelynek létrejötte evolúciós folyamat eredménye, történelmi életformává vált (Luckmann, 1979: 63); az identitás nem csupán az ember természetjogi megalapozottságú „szabadságra ítéltségét” fejezi ki, hanem cselekvésmódjának társadalmi-történelmi továbbkonstruálhatóságát is. Az identitás nem csupán egy „dolog”, amellyel az ember „rendelkezik” vagy amelyből „merít”, hanem „történet” is, aminek folyamatos elmesélhetősége, illetve „újramesélhetősége” adja azt a karakterét, amellyel önazonosságként tételezhető. Ezt próbálja megragadni Ricoeur fenomenológiája az *idem* és az *ipse* közötti azonosság és különbség megfogalmazásával⁸, melyet Tengelyi a következőképpen értelmez:

A szembeállítás így értelmezhető: önmagunk maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* [idem-identitás] maradjunk, mint akik voltunk; az önazonosság (*ipseit*) ... nem igényli tehát, hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága, és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradjunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztül megyünk, egyetlen egységes történet között elbeszélhető. Ezt jelenti az a kijelentés, hogy az *ipseitás* nem más, mint *narratív identitás*. (Tengelyi, 1998: 18)

A narratív identításban tehát az individualitás és a történetiség kapcsolódik össze a konstruktivizmus nézőpontjából. Hogy ez a modernséggel került előtérbe, még nem jelenti azt, hogy az újkori identítások inkább a konstruktivizmus, a premoderneknél pedig jobbra az esszencializmus nézőpontjából értelmezhetőek.

Először is: a modern társadalmi identitás értelmezése nem tekinthet el a „primitív” társadalmakban létező identitásmódoktól. A „primitív” vagy premodern

⁸ Lásd Paul Ricoeur: *Soi-même comme autre*. Ed. Seuil, Paris, 1990.

társadalmakban a személyes identitás kizárólag a „face to face”-viszonyok között fogalmazódik meg (Tönnies, 1983; Luckmann, 1979). Ebben a viszonyhálóban az emberek közötti kapcsolatok állandóak, nagymértékben egyénítettek, s minthogy állandó rendszerekben – elsősorban a rokonsági rendszerekben – alakulnak, az egyénben annak világképpé szervesülő tapasztalatát erősítik, hogy ugyanolyan társadalmi valóságban él, mint társai. Az ilyen társadalmak egy közös szabályozást is megvalósító szimbolikus univerzumot hoznak létre, amelyet „közös narratívaként” tartanak fenn, de amely ugyanakkor arra is alkalmas, hogy „esszencializálja” a közös identításkeretet. Vagyis: a premodern kor kollektív identitásai nyitottak mind a konstruktivista, mind az esszencializáló értelmezésre.

A modern társadalmakban viszont a tevékenység különböző területei különálló, specializált – gazdasági, politikai, vallási stb. – rendszerekben intézményesültek. Mindegyik területnek megvan a maga jelentésvilága, amely olykor maga is egy szimbolikus univerzum igényével lép fel (a vallás és – részben – a politika területén), vagy csupán egy funkcionalizmus igényeit szolgálja (gazdaság). Az egyén identitása szempontjából a szétválás azonban azt jelenti, hogy individuumban immár nem egy szimbolikusan is egységes univerzumban oldódnak fel, hanem szerepek sorát elsajátítva vesznek részt a társadalmi tevékenység megosztásában. Luckmann megfogalmazásában: a modern társadalmakban az egyéni identitás társadalmi szerepek általi meghatározottsága valami „tömeges szubjektív problémává”, azaz az egyén problémájává válik; elsődlegesen az egyén problémája lesz az, hogy a rendelkezésére álló – többségükben anonim – szerepek alapján milyen személyes identitás „termelésére” „vállalkozik”. „A személyes identitás – írja – az egyén, a legprivátabb kisvállalkozó ügyletévé válik”.⁹

Ennek a vállalkozásnak kerete a narratíva: a személyes identitás megalkotása nem egyebet jelent, mint annak a „történetnek” az „elbeszélését”, hogy mikor, miképpen élt az egyén a rendelkezésére álló szerepekkel, mint lehetőségekkel, hogy miképpen látta azt a „történetet”, amelynek szerepjátszásai révén részese lett.¹⁰

A narratíva megalkotásának azonban csak az egyik módja, hogy a szerepváltásaikat az egyének „elmagyarázzák” maguknak és környezetüknek, megteremtve ezzel saját „narratív identitásukat”. A másik mód: a „kész”, azaz társadalmi érvényességgel és nyilvánossággal rendelkező narratívákhoz, mint közösségi tervekhez való kapcsolódás. Alapja a Koselleck által „kollektív egyednek” (Kollektivsingulare) mint cselekvő és tagolt tömegnek, közösségi identitásnak a megjelenése az újkorban a demokratizálódás és politizálódás eredményeképpen.¹¹ Európában a XVIII. század

⁹ Luckmann, Thomas: *Personal identity as an evolutionary and historical problem*. Idézi Csabai Márta – Erős Ferenc: *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Józsvöveg Műhely Kiadó, Bp., 2000., 29.old.

¹⁰ A narratív identitáshoz való eljutás egyébként egyedfejlődési folyamatként is leírható. Habermas ezt a szocializáció következő három lépcsőjének tekinti: 1. Előbb a kisgyerek megtanulja megkülönböztetni saját magát és testét a környezettől, kialakít valamiféle „természetes identitást” (amelynek szintjén azonban még nem része a szimbolikus világnak); 2. Ezt követően elsajátítja azokat a szimbolikus univerzálákat, amelyek környezetének alapvető szerepeit és viselkedési normáit szabályozzák, s ezzel „természetes identitása” beépül egy vagy több szerep-identitásba. Ezen a szinten az egyének még inkább szerephordozók. 3. Az utolsó szinten a szerephordozók átalakulnak személyekké, akik identitásukat a konkrét szerepektől és specifikus normakészlettelől függetlenül is fenn tudják tartani. (Lásd J. Habermas: *Moral Development and Ego Identity*. Telos, 1975., nr.24.41-55; J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handels*. Bd.2., Suhrkamp, Frankfurt, 1982., 570-571.; Csabai Márta – Erős Ferenc: *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Józsvöveg Műhely Kiadó, Bp., 2000., 26-28.)

¹¹ A folyamatot – Koselleck nyomán – Szabó Márton foglalja össze (Szabó, 1998: 62-65.). Lásd még: Koselleck: *Einleitung*. In: Koselleck, Reinhart–Brunner, Otto–Conze, Werner: *Geschichtliche*

közepétől fokozatosan lebomlanak azok a társadalmi korlátok, amelyek az alsóbb rétegeket kizárták a politikából: megnőtt a képzett emberek száma, az olvasás egyre általánosabbá vált, a reprezentatív nyilvánosságot pedig a polgári nyilvánosság intézményei váltották fel. A folyamat egyik sajátosságát a rendi értékek demokratizálódása és szétterülése – a „népre” és „a nemzetre” való kivetítése – adta, a másikat az ideologizált beszédmód megjelenése és a fogalomhasználat átalakulása. A politika az újkortól cselekvő kollektívumok munkája, és a politika által konstituálódó cselekvő közösségeknek olyan fogalmakra van szükségük, amelyek lehetővé teszik az eltérő, egymásnak ellentmondó jelentéseket. A politikai fogalmak homályossága („ideologizáltsága”) tehát a politika újratemtésének feltételeit fejezi ki; ezt Koselleck a következőképpen foglalja össze:

A kollektív egyed ilyenféle szóképzései megfelelnek az általánosságot és a többféle jelentést hordozó üres és homályos formáknak, amelyek a beszélő osztályhelyzete és érdekei szerint tagolódnak és akár ellentétesen is felhasználhatók. ... fogalmak sokasága vált ideologizálhatóvá a résztvevők háttérképzelései szerint gazdasági, teológiai, politikai, történetfilozófiai vagy más szempontból. Ezek a fogalomtörténetileg értelmezhető folyamatok strukturális változásokat fejeznek ki: növekvő elidegenedést a relatíve állandó és átlátható élethelyzetektől, miközben a fogalmak fokozódó absztrakciós szintje – az ideologizáltság árán ugyan – a lehetséges tapasztalatok új horizontját nyitja meg.¹²

Az „ideologikus” beszédmóddal így modern közösségi narratívák alapozódnak meg. Ez a társadalom általános pluralizálódása közepette megy végbe, és funkciója a cselekvő közösségek egymástól való elhatárolódása, a cselekvési stratégiák kialakítása, és ez a kollektivitások definícióit (narratíváit) az egyéni narratívák elé helyezi. A narratívák felépítése ugyanis közösségek nevében folyó nyelvi küzdelmek révén megy végbe, amelyben a fogalmaknak „funkcionális valóságuk” van: közös tapasztalatot foglalnak össze, várakozási horizontokat jelölnek ki, cselekvési irányt szabnak meg, és a kollektív cselekvési irányok elhatárolásával közösségi tereket nyitnak meg és zárnak le.

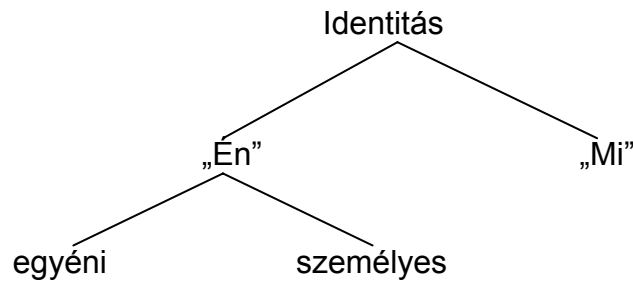
A „kollektív egyedek” intézményesülése, a narratívák felépítése az egyéni és kollektív identitás viszonyát a kulturális emlékezet kérdéseként is újrafogalmazza. A viszony az identitás e két dimenziója között látszólag paradox. Egyrészt az Én „kintről befelé” növekszik, a kollektívum (saját csoport) interakciós mintáiban való részvétele, a narratívák által épül fel az egyénben. Tehát a csoport „mi”-azonossága elsőbbséget élvez az egyéni Én-azonosságával szemben, vagyis az egyéni identitás „szociogén” jelenség. Másrészt viszont nem létezik kollektív identitás, „mi”-azonosság a „mi”-t alkotó egyéneken kívül. (Assmann, 1999: 129-130)

A rész és egész e sajátos „dialektikája” a szociogén jelzőnek kettős értelmet kölcsönöz. Az egyéni tudat nemcsak abban az értelemben szociogén, hogy a szocializálódás révén kintről befelé keletkezik, hanem abban az értelemben is, hogy „a társadalom kialakulását segíti elő azáltal, hogy valamilyen kollektívum önképét és Mi-tudatát »hordozza«” (Assmann, 1999: 130). Az egyéni identitásnak ez a szerepe Assmann szerint megkettőzi az Én-t: különbség van az „egyéni” és a „személyes”

Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1. XIII-XXVII. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.

¹² Lásd Koselleck: *Einleitung.* In: Koselleck, Reinhart–Brunner, Otto–Conze, Werner: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* XVII-XVIII. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1972. Idézi Szabó Márton: *Politikai tudáselméletek,* Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Bp., 1998.,63.old.

identitás között, és így az egyén-kollektívum dichotómia helyébe egy hármas felosztás kerül, az identitás egyéni, személyes és „mi”-dimenziója:



Az egyéni identitás itt az egyén tudatában kiépült és fenntartott kép az egyént mindenki mástól megkülönböztető vonásokról, az egyén sajátságáról és pótolhatatlanságáról; kialakításának egyik kiindulópontja az egyén biológiai adottságai, létezésének testszerűsége, az ezzel kapcsolatos lehetőségei és alapszükségei. Ezzel szemben a személyes identitás az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének a foglalata, amelyek társadalmi besorolhatóságát és elismertségét megszabják. Az „Én”-azonosság mindkét vetülete kulturálisan meghatározott, azaz: mindkét folyamat, mind az individualizáció, mind a szocializáció az adott kultúra értékei, normái, nyelvezete és képzeletvilága által megszabott minták szerint megy végbe. Nincs „természetadta” identitás, csupán kulturális identitás, azonban a kultúra által megszabott konstrukciós folyamat másként megy végbe az egyéni identitás és a személyes identitás dimenzióiban (Assmann, 1990: 130-131). Ezen belül a személyes identitás reflexív módon alakul: az egyén csak úgy tud önmagával kulturálisan azonosulni és társadalmi szerepeket kialakítani, hogy önmagát „szignifikánsan mások” tükrében szemléli. A személy önmagával való érintkezése közvetett, a másokéval viszont közvetlen, és ez a reflexivitás határozza meg az identitás eme dimenzióját; vagyis a személyes identitás tulajdonképpen csak részben az önmagunk tudata – emellett tartalmazza a mások, a többiek részéről velünk szemben támasztott elvárásokat, amelyek részben normák és felelősség formájában rögzülnek.

A kulturális szociogenezisnek ez a modellje új látószöveget kínál a korábbi – az előbbieken már tárgyalt – apóriákhoz. Amikor a modernitás a premodern közösségek lebontását elvégezte, tulajdonképpen a premodern személyes identitást is szétzúzta – ennek helyébe lépett az individuum. Az identitás-apóriák abból adódtak, hogy a természetjogban meggyökeresített individuum-fogalom nem bizonyult elégségesnek a modern társadalom megkonstruálásához. A romantika erre keresett megoldást, és amit javasolt, az a történeti és a különös visszavétele volt az univerzalizált „természeti” individuumba, de nem szerepek és narratívák készleteinek formájában, hanem különböző, ellenkező előjelű totalitások beépítésével. Az esszencializmus és a konstruktivizmus vitája ennek a visszavételnek az örököse. Sem a behaviorizmusnak, sem a funkcionális szociológiának nem sikerült megbírkóznia a személyes identitás kérdésével – jóllehet, felvetette azt. Ehhez perspektívát csak a *narratív identitás* és a kosellecki „*kollektív egyedek*” koncepciója kínált.

Ebben az új perspektívában kimondható: az Én- és a Mi-azonosság különbsége semmiképp sem azon alapszik, hogy az előbbi „természetadta”, az utóbbi pedig kulturális konstrukció, inkább abban rejlik, hogy míg „a személyes identitás egy hús-vér szubsztrátum természetes evidenciájára alapoz”, a kollektív identitás – ezzel szemben – nem látható, kézzelfogható valóság, hanem „metafora, képzetes

mennyiség, társadalmi konstrukció”, de ilyenként is a valóság teljes jogú eleme (Assmann, 1990: 131).

A kollektív identitáson az a kép értendő, amelyet egy csoport önmagáról alkot, és amellyel a tagok azonosulnak. Ez nem „önmagában” létezik, hanem csak annyiban, amennyiben egyesek – a csoport tagjai – folyamatosan hitet tesznek mellette. Mindazonáltal ebből távolról sem az következik, hogy a kollektív önelképzeléssel való azonosulás csupán az individuum szabad, egyszeri és tisztán racionális döntése, amely tömeges fikcióként tesz szert valamilyen „létmódra”. A kollektív identitás csupán annyiban fikció és metafora, hogy – egyrészt – merőben szimbolikus valóság, másrészt pedig hiányzik belőle a másvalamire való visszavezethetőség mozzanata. Ugyanis míg a személyes identitás kulturális megteremtése nem föltétlenül jelenti Mi-azonosság kialakulását, a kultúra (és általa a társadalmi szervezet) egésze felől tekintve a kollektív identitások létezése alapvető: a kultúra fennmaradása nem lehetséges kulturálisan teremtett Mi-tudat nélkül (Assmann, 1990: 132-133.) Ez az a mozzanat, amellyel a kollektív identitás bizonyos primátusra tesz szert, és amelynek három, különböző szinteken intézményesülő eszköze van: 1) az emlékezet; 2) a narratíva; 3) a cselekvő közösségek öndefiníciói.

II.2. A cselekvő közösségek identitása

II.2.1. A politika mint „mi-világ”

A politika fogalma, minthogy a görög világra és gondolkodásra vezethető vissza, a görög filozófiai tradíciót érő szűkítésekkel és tágításokkal került a modern gondolkodásba. Ez egyben annak is kifejeződése, hogy a politika a történelem során változatos formákban jelent meg, s ezért a politikát valamely történelmi alakváltozatával azonosítani tulajdonképpen igazolhatatlan „módszertani erőszakot” jelentene (Fisichella, 2000: 43). A politika meghatározására irányuló elméleti törekvések egyik fundamentális megállapítása, hogy a politika az embernek olyan létezmódja, amely egyének feletti identitáson alapszik. Nem annyira az „én”, mint inkább a „mi” világa, nem annyira a létezés, inkább az együttlétezés e létmód tartalma. Egyfelől összetart, integrál, másfelől kizár, ellenséget nevez meg, s ez a kettősség minden történelmi alakváltozatában jelen van.

A politikum modern értelmezésében Carl Schmitt ezt úgy fogalmazta meg, hogy végső soron minden politikai döntés azon alapul, kiket tekintünk – politikai értelemben – barátoknak, illetve ellenségnek: a „specifikus politikai megkülönböztetés – írta –, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése” (Schmitt, 2002a: 19). Az összes fontos döntés esetén tudnunk kell, kik veszélyeztetik a politikai közösség pusztá fennmaradását, illetve kik jelentenek olyan fenyegetést a politikai közösségre nézve, hogy minden eszközzel szembe kell szállnunk velük. Politikai értelemben barát, vagyis szövetséges lehet bárki, akire számítani lehet a harcban.

A szembenállás jelentősége, az összetartás és elkülönülés mint kulturális alapszerkezet mind a kulturális antropológiában, mind az etológiában paradigmává vált. Erikson „pszeudo-speciációnak” nevezi azt a folyamatot, amellyel a kultúra

befelé identitást, kifelé idegenséget szít.¹³ Az etológus Eibl-Eibesfeldt pedig ebben fedezi fel az emberi agresszivitás egyik okát (Eibl-Eibesfeldt, 1975; 1998).

A politikai eszmetörténetben e szembenállás ontológiai megalapozása már Platón óta jelen van¹⁴, tehát a dichotomikus jelleg mindenképpen része a politika egyetemes meghatározásának, még akkor is, ha nem rögzült olyan – szemantikailag is tudományos tradícióval rendelkező – értékduállá, mint amilyen az igaz/hamis duál az egzakt vagy formalizált tudományok esetében.¹⁵ Schmitt meghatározása azonban a modernitás feltételei között vonatkozik a politikai közösségekre; legfontosabb konzekvenciája pedig az, hogy minden politikai közösség – még a legliberálisabb is – kizár magából bizonyos nézeteket és magatartásokat, és ha kell, akkor letöri őket, még akár erőszakkal is. (A liberális és kevésbé liberális rezsimek között csupán az a különbség, hogy keveset vagy sokmindent rekesztenek-e ki, és hogy a tevőleges fellépés ellen harcolnak-e, avagy már bizonyos tartalmú véleménynyilvánítások ellen is.) Ezt az alapszerkezetet az eredeti schmitti koncepcióval szemben ugyan többen árnyalják, alapvetően azonban nem utasítják el.¹⁶

A politikum létmódjának ezen alapvető dichotómiájából máris az látszik következni, hogy a politikában a „mi” definíciói általában megelőzik az „én”-t. Ez történetileg mindenképpen igaz: a politikai közösség öndefinícióinak eszközei még a modern individuum-fogalmat megelőzően, attól függetlenül alakultak ki. A modernitás kora azonban – amint azt az előbbieken vázoltuk – részben felülírta, részben pedig kiegészítette ezt azzal, hogy a polgári individuumot tette meg a modern politikai közösség intézményesülésének alapjául. A fordulatot a kereszténység készítette elő azzal, hogy kialakította a modern emberben az üdvözülés személyre szabott felelősségét, de közvetlen előzményül a vallásháborúk okozta legitimációs problémák szolgáltak: a XVII.-XVIII. században a kor embere számára tapasztalati tényé vált, hogy nincs isteni akaraton nyugvó politikai rend, a hatalom rendje napról napra változhat, s ez az „esendő” természete emberi döntésektől, megállapodásoktól függ (Huoranszki, 1999: 124).

Bár a szerződéselméletek és az univerzalitás eszméi az egyént helyezték a politikai intézmények alapjához, ez mégsem számolta fel a politikai közösségek, mint cselekvő Mi-azonosságok konstituálódásának egyének percepcióitól és döntéseitől független kereteit. A valódi politikai közösségek alapjainál ugyanis az individuumok nem a szerződéselméletek elvont, racionális egyedeiként vannak jelen, hanem olyan kontingenciák révén, amelyeknek „egyének fölötti” (lokális, nyelvi, kulturális stb.) kontextusok elemeiként.

Ha viszont így van, akkor a politika problémája megoldhatatlannak tűnik. Az egyén a politikába csak a létező illetve a megteremtendő politikai közösségeken keresztül léphet be, viszont az intézmények fenntartásában, stabilitásának megőrzésében

¹³ E.H. Erikson: „Ontogeny of Ritualization in Man”. In: *Philosoph. Trans. Royal Soc.*, 1966, 251B, 337-349. Idézi: Assmann: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Könyvkiadó, 1999., 150.old.

¹⁴ Platónról kezdődően Arisztotelészen, Machiavellin, Hobbesson, Rousseau-n át húzódik egészen Carl Schmittig, illetve – napjainkban – Edelmanig az a felfogás, amely a politika lényegét a konfliktus fogalmán keresztül igyekszik megragadni, és a politikát – a politikai rendszert – a konfliktusosság valamilyen intézményesítésének tekinti.

¹⁵ Erre a következtetésre jut a dichotomikus meghatározások összesítése nyomán Bihari Mihály és Pokol Béla. (Lásd: *Politológia*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1998, 66. old.)

¹⁶ Balázs Zoltán (*A politikai közösség*. Osiris Kiadó, Bp., 2003., 55.old.) szerint ugyan igaz, hogy minden politikai közösség egyfajta mi-ők különbségtételen nyugszik, de az már nem igaz, hogy azok, akik nem tagjai a közösségnek, valami inherens logika folytán annak ellenségei. Roger Scruton (*The First Person Plural*. In: Ronald Beiner, ed.: *Theorizing Nationalism*. Albany, State University of New York Press, 1998., 279.) úgy véli, a politikai lét alapjánál mindig ott van az ellenségeskedés és a széttöredezés lehetősége.

egyéenként vesz részt. E nézőpontból pedig „csak azt a politikai közösséget vagy közösségformát tarthatjuk esélyesnek a stabilitás megőrzésére, a fönmaradásra, amelyik képes arra, hogy az egyének társas viszonyait úgy generalizálja, hogy közben megőrizze bennük a társulás valódi értelmét: hogy a másik másik maradjon, ne pedig egy a mások közül” (Balázs, 2003: 55).

Az egyén és politikai közösség viszonyából származó modern problematikának hatalmas elméleti corpora van¹⁷ – a klasszikus liberalizmus teljes öröksége –, melyet az az alapkérdés oszt meg, hogy mire kell alapozni a modern társadalmi berendezkedést: az individualista természetjog-elméletre-e (mint tette azt Hobbes és Locke), amely szerint az emberek természetes jogai örök és változatlan adottságok, és ezeknek megfelelően kell kialakítani a törvényeket és a politikai hatalom szerkezetét, avagy Rousseau politikai filozófiájára, amelynek legfontosabb mondandója a politikum primátusa, a nép „erkölcsi természetének” leginkább megfelelő kormányzat kialakítása.¹⁸ Mindkét változat a társadalmiszerződés-eszmén alapszik, amely a szabadon döntő, univerzális emberegyedre tekint. Az univerzalizált emberegyed a modernitás nagy vitáját – hogy miképpen szerveződjön a hatalom, a ráció, avagy az identitás alapján – a ráció javára látszott eldönteni. Meghatározó volt ez a XIX. században, de különösen a XX. század közepe táján, a második világháborút követő korban. A kétpólusú világrend kialakulása és az európai integráció rendkívül felértékelte ezt az elvet, és azt a politikafelfogást tette uralkodóvá, amely szerint az identitás megszűnt a politikai hatalom alapjának lenni, és már csak a kultúra megjelenítésében fontos (Schöpflin, 2003e: 41-43).

Mindazonáltal az identitás hatalomkonstituáló szerepe nem merült teljesen feledésbe. A probléma súlyából tulajdonképpen a szerződéselméletek klasszikusai is megsejtettek valamit; Locke a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művében megpróbált egyfajta „beleegyezéseméletet” megfogalmazni azon, nem természetes államokra nézve, amelyekbe a természettől fogva szabad emberek beleszülettek. Kísérlete arra irányult, hogy megfogalmazza a beleegyezés létrejöttének azon formáit, amelyekkel megvalósul a szerződéselmélet klasszikus kormányzáfelfogása, miszerint egyetlen kormány sem legitim, mely nem a kormányzottak beleegyezésével kormányoz.

Locke három ilyen formát különböztet meg: az ígéretet, az írott szerződést és végül azon beleegyezési aktusok, amelyek alapvetően mások cselekedeteit hagyják jóvá. Ez utóbbi forma – melyen az értendő, hogy valaki másnak speciális jogot adnak a cselekvésre olyan területen, amelyen általában csak a beleegyzőnek van cselekvési szabadsága – utat nyit a szimbolikus interakciók előtt¹⁹, előkészítette a szimbolikus formák által közvetített és a bizalom alapján konstituálódó politikai közösségek vizsgálatát, amelyek között értelemszerűen az identitásközösségek a legfontosabbak.

¹⁷ Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorf, Kant, Fichte, Hegel, Mill, Bentham, Hayek voltak a társadalmiszerződés-elméletek és az emberjogi doktrína azon képviselői, akik e probléma – az individuum szempontjából is legitimálható helyes politikai elvek megállapítására – megoldására kerestek valamiféle választ.

¹⁸ Vö. Ludassy Mária: *Rousseau és a Társadalmi szerződés*. In: Ludassy Mária: *Elhiszem, mert ésszerű*. Osiris Kiadó, Bp., 1999., 133-136. old.

¹⁹ A beleegyezés-elméletek egész sora jött létre (Plamenatz, Pitkin Rawls), amelyek a hallgatólagos, sokszor szimbolikus közvetített konszenzust próbálják a szerződéselmélet kereteibe illeszteni. Ennek problematikusságához lásd A. John Simmons: *Tacit Consent and Political Obligations. Philosophy and Public Affairs*, Spring, 1976., 274-291. (Magyarul: *Hallgatólagos beleegyezés és politikai kötelezettség*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998.)

A modern politikai közösségek konstituálódásában tehát már a szerződéselméletek kidolgozói szerint szerepet kap – még ha burkoltan is – a politika szimbolikus és nyelvi természete, amely létrehozza és alakítja a „szerződések” megszületésének és kiterjesztésének kulturális vagy bizalom-terét. A „szerződések” létrejöttében a szimbolikus rendtartások és univerzumok által előkészített kollektív narratívák akkor is dominánsaknak bizonyulhatnak, ha egyébként a „szerződések” az individuumra, a polgárookra hivatkoznak. Az európai civilizáció az egyén primátusából indul ki, arra hivatkozik ugyan, de az individuum elsőbbsége csupán ideológiai-legitimáló szabályozó elvként érvényesül. Ha ez láthatóvá válik, akkor láthatóvá válik az is, hogy a modern politikai közösségeket valóságosan létrehozó „szerződések” nem individuumok közötti egyezségek eredményeképpen jönnek létre, hanem szimbolikus terekben létező „előzetességek” (tapasztaláshorizontok) felhasználásaként: a bennük már adott közösségformák egyeznek ki az individuumok új kezdeményezéseivel és törekvéseivel.

A XX. századi politikaelméletben ennek az 1989 után történtek adtak döntő lökést, ez a fordulat erőteljesen megkérdőjelezte a hagyományos racionalista politikafelfogást, és előtérbe állította az antropológia által már korábban megfogalmazott tézist, miszerint a politikai közösségek kulturális határok mentén alakulnak ki, csupán a modernitás körülményei – a létező politikai rendszerek legitimitástermelő gyakorlata – ezt jórészt elrejti.²⁰

Másrészt a tisztán kulturális öndefiníciónak mindig vannak politikai konzekvenciái is, bár ezek sem mindig láthatóak, mert a politikai rendszerek integratív ereje lehetővé teszi tisztán racionális kérdéssé („rendszer-kérdéssé”) való átfogalmazásukat.

II.2.2. A cselekvő közösségek kosellecki fogalma

Ha a politikai közösségeket a hatalom megszerzése, megőrzése vagy befolyásolása érdekében cselekvő közösségeknek tekintjük, akkor identitásuk létrejöttének, fenntartásának, valamint cselekvőképességük alakításának és irányának a kérdése kerül az előtérbe.

Mindenekelőtt azonban fel kell tenni a kérdést: politikai közösségek-e a cselekvő közösségek? Amennyiben a cselekvésnek erőforrás-elosztó (redisztributív), szimbolikus (a közösségi emlékezetre vagy képzeletre irányuló) esetleg presztízstermelő relevanciája van egy adott társadalmi térben, jellege kétségtelenül politikai is egyben. Ez az értelmezés a politika azon modern, kiterjesztett fogalmából következik, amelyet először Carl Schmitt fogalmazott meg átfogóan a XX. század első felében, és amelyet az a felismerés alapozott meg, hogy modern korban a politika egésze megváltozott: immár nem intézmények, rendek, tekintélyelvi alapon rögzített és kanonizált ideák és született politikai osztályok cselekedete, hanem egymással rivalizáló erők küzdelmének a területe és konstrukciója, az egész társadalomhoz „szól” és a lényege a szembenállás (Szabó, 2003; Schmitt, 2002a). A nyilvánossághoz „szólás” elsőrendűvé válása, továbbá a politikában való részvétel eltömegesedése a politika valóságát nyelvi-diszkurzív valósággá alakította, és ebbe a valóságba emelte át a hatalom kérdését is.

Nyelv, hatalom és cselekvő közösség így újrafogalmazódó problémájára a kulturális antropológia mellett a XX. század hatvanas éveit követően néhány nyelv- és

²⁰ Rokkan és Lipset törésvonalelmélete az egyik átfogó magyarázat arra, hogy a kulturális határok hogyan hoznak létre a politikai racionalitásnak eleget tevő pártokat.

történetfilozófiai válasz is született; ezek elsősorban Foucault, Bourdieu és Koselleck nevéhez kötődnek.

Foucault diskurzuselmélete szerint a modern hatalom működésének csak egyik aspektusa az intézményműködés és politikai döntés (ahogy azt a hagyományos politikatudomány racionalista alapról tekinti); a hatalom – tágabb értelemben – a társadalom egészét átható erők játéka, olyan erőké, amelyek konstituálódásában a hatalmi törekvésekhez kapcsolható érvényes beszédért folyó küzdelem a meghatározó (Foucault, 1991). A diskurzus tudás és tény összefonódása, társadalmi realitás, amely az elgondolható és a megtehető sajátosságait és határait jelöli ki. Nincs kitüntetett helye, nincsenek kitüntetett beszédpozíciók, melyekről eleve lehet tudni, hogy meghatározóak a társadalmi valóság konstituálásában. A hatalom a diskurzus megszerzésére irányul, általa létezik: „A történelem szüntelenül arra oktat minket, hogy a diskurzus nemcsak egyszerűen tolmácsolja a küzdelmeket és az uralmi rendszereket, hanem érte folyik a harc, általa dűl a küzdelem: tehát a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani” (Foucault, 1991: 869). A hatalomra jutott diskurzus pedig világosan tükrözi a hatalom természetét, amely nem valami külön hely – döntési jogosítványok és intézmények hierarchiája –, amit a róla való beszéd egyszerűen visszatükröz vagy elleplez. A hatalom egyszerre erőszak és beszéd, s e két aspektusa csak módszertanilag választható szét.

A hatalomnak ezt az egyszerre dekonstruált és esszencializált felfogását Foucault tényleges esszencializálódásként is bemutatja²¹ a biopolitika és rasszizmus újraértelmezésében (Foucault, 1992). Megközelítésében a biopolitika a népességről való egyetemes gondoskodás politikájából nőtt ki olyan konszenzuális szituációk eredményeképpen, amelyek az egyetemességet egy fajra, nemzetre szűkítik le. Uralomra jutó diskurzusként az állam által gyakorolt legitim erőszak eszméjét egyesíti a fajra, nemzetre leszűkített gondoskodás gondolatával, s ezt az államhatalom centrumába emeli azzal a céllal, hogy „felszabdálja, feldarabolja az élet biológiai *kontinuumát*” és hogy pozitív viszonyt alakítson ki a *saját faj élete, fennmaradása és a mások halála* között. (Foucault, 1992: 51)

Bourdieu szintén a politika nyelvi eszközeit és szimbolikus szféráját tekinti a hatalomkonstituálódás alapjának. Ehhez újradefiniálja a politikai szférát, azt elsősorban nyelvi piacnak tekinti, amelyen a verseny nyelvpolitikai küzdelmek formájában zajlik. „A beszéd – írja – szimbolikus vagyontárgy, amely különböző értéket kaphat a piactól függően, amelyen áruba bocsátják”. (Bourdieu, 1978a: 11)

Erre a piacra a közéleti szereplők különböző szimbolikus tőkékkel lépnek be. A szimbolikus tőke Bourdieu-nél kulcskategória: olyan – nem anyagi – tőkét jelent, amely több „tőkefajtából” tevődik össze: kapcsolati tőkéből, kulturális tőkéből, nyelvi tőkéből és társadalmi tőkéből. A szimbolikus tőke az anyagi javak logikája szerint működik: meg lehet szerezni, fel lehet halmozni, el lehet cserélni más javakra. Birtoklása hatalmat konstituál; az anyagi javak birtoklása ugyanis a hatalom fenntartásához önmagában nem elegendő, mivel azt legitimálni is kell. (Bourdieu, 1978b)

²¹ Foucault-t a strukturalista forradalom vezette el az uralkodó fenomenológiai-antropológiai gondolkodás kritikájához. Ezt a „szubjektumról folyó negatív diskurzust” (a konstruktivizmus dekonstruálását) Foucault a modernség kritikájának tekintette, s a hatalom egyének fölötti diskurzusvalóságként való meghatározásával tulajdonképpen új kereteket adott a kollektívumok esszencializálásához.

A nyelvi piacon, melyet Bourdieu „politikai mezőnek” nevez²², nyelvek és beszédmódok küzdenek, mögöttük hatalmak húzódnak meg. A nyelvi verseny szempontjából Bourdieu megállapítja, hogy az élő nyelvnek nagyobb a piaci értéke, mint a holt nyelveknek, az élő nyelvek közül pedig az az „értékesebb”, amelyet közvetítőként is használnak. Hasonló, de egyenlőtlen verseny van kisebbség és többség, gyarmatosítottak és gyarmatosítók nyelvei között. A nyelvileg egységes piacon viszont a beszédmódok versenye folyik; ez a verseny normaadás útján egységesít és szelektál: „Ha egy beszédmód uralja a piacot, akkor normává válik, amelyen lemérik az egyéb kifejezési módok értékét”. (Bourdieu, 1978a: 12)

A szimbolikus formák – köztük kitüntetetten a nyelv – nemcsak normatív szerepet töltenek be, hanem identitásokat is teremtenek: *felosztják* és *megnevezik* a társadalom világát, kikényszerítvén az elkülönböződéseket. Bourdieu felfogásában tehát mind a hatalom tagolódása és struktúrája, mind pedig az identitások kialakítása és megszilárdítása a szimbolikus rendszerek közbeiktatásával, a szimbolikus javak piacán történik.²³

Mind Foucault, mind Bourdieu elsősorban a hatalom természetére s az identitáskonstrukciók feltételeire összpontosít, az intézmények létrejöttének és történeti fejlődésének kérdései számukra jobbra másodlagosak maradnak.²⁴ Habermas szerint Foucault esetében mindez a tudatfilozófiai paradigma „fogalomstratégiai kényszerűségéből” következik: Foucault-nál a hatalomelmélet felé fordulást leginkább azoknak a problémáknak a „belsőleg motivált” megoldásaként kell felfogni, amelyekkel azután találkozott, hogy analitikai módszerekkel leleplezte a humán tudományok objektivista önképét. A szubjektumfilozófia – írja Habermas – „nemcsak az objektumtartományhoz való hozzáférés módját határozza meg, hanem magát a történelmet is”, ezért Foucault szakítani akart minden olyan történeti vizsgálódással, amely valamiképpen egy globális történetírásba sorolódott be, amely „a történelmet titkon makrotudatként fogja fel”. (Habermas, 1998a)

Koselleck – Foucault-tól és Bourdieu-tól eltérően – nem hatalomelméletet és nem a politikum nyelvfilozófiáját kívánta megalkotni, hanem csupán a történeti események és a nyelvi cselekedetek egymástól való függését kívánta megérteni. Nem oldja fel a történéseket a diskurzusban, mint Foucault teszi; abból indul ki, hogy bár a történeti események megnevezésük, nyelvi megjelölésük nélkül elképzelhetetlenek, sem az események, sem a velük kapcsolatos tapasztalatok nem merülnek ki nyelvi artikulációjukban: „a történések nyelven kívüli feltételeinek zöme, a természeti és materiális adottságok, intézmények és viselkedésmódok rászorulnak a nyelvi közvetítésre”, de nem oldódnak fel benne. „A nyelvi megfogalmazás előtti cselekvés-összefüggés és a nyelvi kommunikáció, amelyből az események fakadnak, oly módon fonódnak egymásba, hogy sohasem kerülnek fedésbe.” A múlt történeti jellege mindig attól függ, hogy a múltat megidéző, felelevenítő személy, a felelevenítés során milyen nyelvi és nem-nyelvi tényezőt vesz figyelembe (Koselleck, 2003: 345-346).

²² Lásd Pierre Bourdieu: *A politikai mező*. Valóság 1987/1, 110-115. old.

²³ Bourdieu idevonatkozó téziseinek összefoglalásához lásd: Szabó Márton: *Politikai tudáselméletek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Bp., 1998., 78-86.old

²⁴ A szociológus Bourdieu-nek mindazonáltal van két fontos, a modern politikai intézményrendszerhez kapcsolódó tanulmánya. Egyrészt a régió fogalmának kritikai elemzésén keresztül megvizsgálta, miként mennek végbe az etnikai és regionális önállósodási folyamatok (Bourdieu: *Az identitás és a reprezentáció – a régió fogalmának kritikai elemzéséhez*. In: Szociológiai Figyelő, 1985/1), másrészt a képviselő intézményét vizsgálva leírja, hogy milyen cselekvési (és nyelvi) stratégiákat alkalmaznak a választott képviselők (Bourdieu: *A képviselő és a politikai fetisizmus*. In: Valóság, 1988/4.).

Ebből az következik, hogy azok a fogalmak, amelyekben „tapasztalatok gyülemlenek fel és várakozások összpontosulnak”, nem maradnak meg a „történelem epifenoméneinek”, azaz olyan fogalmaknak és neveknek, amelyek leíró intencióval követik az eseményeket, hanem olykor orientáló részeivé válnak a történeti eseménysornak: „a történeti, főként a politikai és a társadalmi fogalmak azért születnek, hogy a történelem mozzanatait és és erőit megragadják és összefogják” (Koselleck, 2003: 347).

A nyelvi cselekedeteknek és a történelemnek ezt a viszonyát Koselleck a cselekvő közösségek önmegnevezése esetében külön is megvizsgálta. Az „aszimmetrikus ellenfogalmakról” írt elemzése²⁵ arra a meglátására alapoz, hogy a magunk és az idegenek megnevezése (e megnevezések „aszimmetriája”) fontos tényezője a történeti mozgásnak. A kölcsönös megnevezésben lehet összhang a két elnevezés között – aközött, ahogyan a mindenkori személy/csoport hívja önmagát, és ahogyan mások nevezik őt –, de ellentét is felléphet az önmegjelölés és az idegenek általi elnevezés között. Vagyis: a nyelv tartalmazhatja a másik elismerését, de rögzítheti is az ellentétet, illetve az ellentét nyomán fellépő egyenlőtlenséget, amelynek nyomán „a másik fél csak megszólítva érezheti magát, de elismerve nem” (Koselleck, 2003: 242).

A csoportok közötti aszimmetria a „mi” és az „ők” megnevezésekkel való konkrét elhatárolás nyomán alakul ki, és nem csupán azt a kölcsönös kizárást valósítja meg, amely a cselekvési képesség feltétele, hanem magát a közös cselekvést is formálja, orientálja. Koselleck kiindulópontját – hogy az aszimmetrikus fogalmak megalkotóikat, a politikailag és társadalmilag cselekvő csoportok a történelmi mozgás részeseivé teszik – fundamentális jelentőségűnek kell tekintenünk. Az „aszimmetrikus ellenfogalmak” paradigmája lényegében Schmitt „barát”-„ellenség” fogalompárosát helyezi el olyan történet- és nyelvfilozófiai keretbe, amelyben a kollektivitások közötti konkrét ellentétek az adott korszak történeti mozgásaként jelennek meg, és közvetítik annak időtapasztalatát is.

A paradigmát Koselleck három fogalompárra alkalmazta, ezek: a hellén-barbár, a keresztény-pogány és az ember-nemember fogalmi kettősök. Az alábbiakban részletesen is áttekintjük e három alkalmazást, mivel azok világos betekintést nyújtanak a cselekvő közösségek e paradigmával újraláttatott világába.

A hellén-barbár fogalompár a Kr. e. VI. században alakult ki. A barbár név kezdetben egy konkrét nép neve volt, majd minden nem-görögöt jelölő megnevezéssé vált, párhuzamosan azzal, hogy a 'hellén' minden görög történeti megjelölésére kezdett szolgálni. A 'hellén-barbár' fogalompár a VI. és IV. század között vált „univerzalizisztikus nyelvi alakzattá, amely minden embert átfogott azáltal, hogy két, egymástól térben elkülönülő csoportba sorolta őket” (Koselleck, 2003: 250). A hellének lenézték a Hellászon kívül élő, érthetetlen beszédű idegeneket. A barbárok gyűjtőnév, mely kezdetben csupán nem-görögöket jelentő gyűjtőnév volt, és térbelileg határolt el két csoportot, a görögöket és nem-görögöket, egyre több negatív tulajdonság megnevezője is lett. A két szó poláris szembeállításába egy aszimmetria is beépült: a térbelileg is elhatárolt két csoport közül a barbárok nem csupán „összesítői” voltak minden negatív tulajdonságnak, hanem lehetővé tették a görögök számára, hogy előtérbe állítsák saját közösségi létük idegeneknél hiányzó sajátosságait. Így épült be öntudatukba a polisz, melyet az ázsiai és mediterrán térség monarchiáival szemben megegyezésszerű („polgári”) formának tartottak, továbbá kultúrájuk, képzettségük, kultikus szokásaik értelme, amely megerősítette őket

²⁵ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In: Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2003., 241-298. old.

abban, hogy a hellén szó nem csupán népi hovatarozást, hanem szelíd, művelt és szabad polgárt is jelöl.

Túl ezen a kettős öndefiníciós szerepen, a fogalompár olyan szemantikai struktúrát öltött, amely a politikai tapasztalatokat és a várakozásokat egyaránt felszabadította és korlátok közé szorította (Koselleck, 2003: 251). A szemantikai fejlődés azzal kezdődött, hogy Platón a hellén-barbár ellentétet a természetre redukálta, és azt állította, hogy a hellének nemzetsége fizikailag (phüszikosz) is elfajul, ha a barbárokkal vegyül. Ezért a barbárok elleni harc – a polemosz – természettől fogva jogos, és a megsemmisítésig folytatandó, miközben a görögök egymás közötti küzdelmeinek szelídek kell lennie²⁶. Arisztotelész továbbvitte a gondolatot: a barbárokat természetüknél fogva rabszolgáknak tartotta, és úgy vélte, a görögök tudásuk és képességeik okán az összes barbár fölött tudnának uralkodni, amennyiben egyetlen politeiába egyesülnének, tehát politikai programot is rendelt a Platón által „esszencializált” ellentétéhez (Arisztotelész: *Politika*, 73, 287). Mi több, némiképp meggyengítette, elhalványította a hellének és barbárok közötti eredeti ellentétet annak érdekében, hogy az ellentét ne csak térben elkülönült közösségek közti különbséget állítson – definíciós célokból – az előtérbe, hanem uralmi viszonyokat is megalapozzon: a barbároknak ugyanis állatias tulajdonságaik révén alkalmasaknak kell lenniük arra, hogy a poliszon belül elvégezzék azokat az alantas és nehéz munkákat, amelyek a hellének számára lehetővé teszik a szabadságot, az önmaguk feletti uralmat. Ezzel egy természetinek tekintett és kezdetben csupán térbeli különbség két irányban – befelé, a belső alkotmány felé és kifelé, a háborús terjeszkedés irányában – vált megalapozóvá. Tehát barbár-hellén ellenfogalmak aszimmetriája „biztosította a hellén polgár elsőbbségét lefelé csakúgy, mint kifelé” (Koselleck, 2003: 252).

A hellén és a barbár fogalmai, miközben természeti adottságokat fejeztek ki, és lényegileg változtathatatlanul kötődtek a természethez, a politikai tapasztalásnak meglehetősen tág keretet biztosítottak. E duális szerkezet erejét bizonyítja, hogy a rendi, nemzeti vagy állami cselekvő közösségek a történelem folyamán minduntalan újra kidolgozták e kettős kódot: „a kvázi természeti másféleségük elismerésének örve alatt – írja Koselleck – az emberek az adott idegeneket és az elnyomottakat valójában megvetni kívánják, egyúttal azonban elfogadják őket mint idegeneket, vagy pedig igényt tartanak rájuk, mint alattvalókra” (Koselleck, 2003: 254).

A hellenisztikus korban a görög történelem változó politikai kerete átfogalmazta az ellentét természeti jellegét. Ez főleg annak volt következménye, hogy Nagy Sándor kikényszerítette a görögök és barbárok fúzióját; az új, 'görögös' politikai szerkezet mind a hellén, mind a barbár világot magában foglalta, és ezzel ténylegesen is megszüntette az ellentétben levők korábbi, térre vonatkozó tagolását. 'Hellénnek' számított immár minden művelt ember, függetlenül származásától (akár görög volt, akár nem), tartózkodási helyétől, a barbár pedig ennek ellentétéként a műveletlen maradékot. A hellén-barbár dichotómia ettől kezdve a hellenisztikus műveltségű rétegek társadalmi vezető szerepének megalapozását szolgálta (Koselleck, 2003: 257).

²⁶ Ezt Platón „Menexenosz”-ban fejtette ki. Lásd: Platón *Összes művei I.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984., 931.old.

A térbeliség levetkőzésének több következménye volt²⁷, ezek mögött mindenütt az aszimmetrikus fogalompár „funkcionális mozgékonyágát” (Koselleck, 2003: 257) fedezzük fel. Az első jelentős következmény a sztoikus filozófiában tükröződött vissza, amely az embert két polisz lakójává tette. A kozmopolisznak minden ember tagja volt, a rabszolgák és a szabadok, a hellének és a barbárok, a keletiek és a görög-rómaiak egyaránt. A polisz viszont továbbra is megmaradt a szabad és művelt hellének ténylegesen létező birodalmának. Ezzel a sztoikusok egy „két-birodalom-tant” fogalmazták meg, de a fogalmi kettősség átmenetileg nem követte az aszimmetrikus ellenfogalmak logikáját: a két birodalom nem per negationem vonatkozott egymásra.²⁸ A „két-birodalom-tan” átmenetisége a keresztény öntételezés feszültségét készítette elő.

A keresztényeket nem lehetett beleilleszteni a hellén-barbár kettősségbe, ők ugyanis mindkét táborból származtak. Ennek következtében új ellenfogalmakat kellett kialakítani, ezek struktúrája pedig más lett, mint a hellén-barbár kettőse.²⁹ A krisztusi hitben – némiképp a sztoikus szemléletre emlékeztető módon – eltűnt az emberek felosztása görögre és barbárra, körülmetéltre vagy körülmetéletlenre, szolgára és úrra, ami radikális negáció volt, és ez kezdetben semmiképp sem tűnt egy új aszimmetria kiindulópontjának, hiszen az emberek összességét kívánta megszólítani. Az új aszimmetrikus fogalomstruktúra kialakítását Szent Pál kezdte el, aki missziós nézőpontból ugyan azonos módon közeledett az emberekhez, azonban bevezetett egy új, a közösségeket belülről megosztó szétválasztást hívókra és hitetlenekre: „Mert szükség, hogy szakadások is legyenek köztetek, hogy a kipróbáltak nyilvánvalóvá legyenek tiköztetek” (1Kor, 11, 19). Ezzel a krisztusi üzenet befogadásának képessége válik az ellentét kiindulópontjává, melyet Pál több nyelvi paradoxonnal apokaliptikus méretűvé tágított, s ez később alapvető hatást gyakorolt a keresztény-pogány ellentét empirikus valóságára (Koselleck, 2003: 263). Kezdetben csak a megkeresztelkedettek és a minden ember közötti ellentétről volt szó, ami még nem volt aszimmetrikus, mindössze azt fejezte ki, hogy minden embernek kereszténnyé kell válnia, ha nem akar örök kárhozatra jutni. De Pál az antitézist időbelivé tette: a jövő a keresztényeké, akik Krisztus halála nyomán egy új világ letéteményesei lettek, miközben minden létező nép, a hellének, a zsidók, a rómaiak a múlthoz sorolódtak. Az időbeliség három konzekvenciával járt: 1. a körvonalazódó ellentétes alakzatok nem kötődtek földrajzi területhez (a hellén-barbár viszony kezdetén a térbeli elhatárolódás megvolt); 2. az ellentét nem értelmezhető komparatív módon sem (mint a művelt és műveletlen ember antitézise); 3. végül, a páli antitézis nem értelmezhető egy átfogó, másrészt egy speciális jelentés ellentétéként (a sztoikusok kozmopolisz-polisz párhuzamának mintájára). (Koselleck, 2003: 265)

A páli dualizmus e „nyitottsága” a történelmi tapasztalatok változatos sémáit teremtette meg, amely az egyház intézményesülése, hierarchizálódása, tanainak moralizálódása és diszciplinárizálódása révén közvetítette e tapasztalatot. A

²⁷ A barbárral szembeállított művelt hellén sémája a meglehetősen rugalmas, politikailag változatos felhasználást lehetővé tevő nyelvi alakzattá vált. A kereszties háborúk idején jelent meg a „nemes lelkű pogány” alakja, majd a felvilágosodás idején a társadalomkritika fontos eszközévé vált a „bon sauvage” (a jó vedember), akinek alakján keresztül – a barbár kései újrafogalmazásával – a rendi társadalmat kérdőjelezték meg az ideológiai racionalizmus különböző képviselői.

²⁸ A sztoicizmus mint a filozófiatörténet első ismert „kivonulásfilozófiája” (tudatos kilépés a világból) talán elsőként teremtette meg az egyén univerzalizmusát azzal, hogy individuum belső harmóniáját a polisszal szembefordulva kívánta megfogalmazni.

²⁹ A keresztény elnevezést először kívülről aggatták az apostoli közösségekre, és nem létezett a 'pogány' gyűjtőfogalom sem a nem-keresztények megnevezésére.

keresztények negatív párjaként jelentek meg a 'pogányok', akiknek fogalma úgy kapott konkrét alakváltozatot, ahogy a páli dualizmus részben reterritoralizálódott, a keresztény eszmék pedig diszciplinarizálódtak (tanokként alkalmassá váltak intézményes továbbadásra). A territoriális-spirituális kettősség leggazdagabb tartalommal a Christianitas (kereszténység) fogalmában rögzült, amelyben már az európai civilizáció jellemző tapasztalati sémái is megjelentek. A történelmi tapasztalat rögzítésében és megújításában különösen a „régí világ – új világ” időbeli kiterjedtsége, változatos egymásmellettisége bizonyult rendkívül produktívnak. A termékeny, tapasztalatmegújító alkalmazkodás forrásául a Christianitas fogalmának ambivalenciája szolgált: egyszerre jelentette a hívők cselekvő közösségét és a hit tartalmának lényegét, hozzá lehetett igazítani minden helyzethez, anélkül hogy veszített volna hatásából, és közvetlenül megtapasztalható, azonnali „földi” megoldásokat ígért volna.

Az ambivalencia első tételes hasznosítását Ágoston két civitasról szóló tanában találjuk (mintegy folytatásaképpen a sztoikusok két-birodalom-tanának), amely Koselleck szerint a következő „földi” helyzetre megfogalmazott megoldást jelentette:

A rendkívüli szituáció – a gótok betörése a világ fővárosába – egy ... rendkívüli kérdést vetett fel a keresztények számára, akik már egy évszázada azon igyekeztek, hogy evilági módon rendezkedjenek be a Római Birodalomban. A történelmi események özönvízszerű megáradása látszólag a keresztényekre hárította a felelősséget a katasztrófával kapcsolatosan: Róma a pogánysággal hatalmassá vált, a kereszténységgel elpusztul. Ez a post hoc ergo propter hoc [utána, tehát miatta] magyarázat kézenfekvőnek tűnt, s nehéz volt felmentő választ találni a vádra. Az egyház ... Krisztus országát Róma fennmaradásával kötötte össze, így aztán nem tudott válaszolni, ráadásul Róma barbárok általi bevételé igazolni látszott a megfogalmazott vádakat. De ugyanilyen elbizonytalanodást okoztak egyházon belül a keresztények számára is a Róma bukásához kötődő végidő-spekulációk, hiszen az Utolsó Ítélet nem következett be. (Koselleck, 2003: 268-269.)

Az ágostoni megoldás túllépett minden korábbi javaslaton. Annak érdekében, hogy a kereszténységet megszabadítsa a szemrehányástól, amely szerint bűnös lenne Róma hanyatlása miatt, elvként fogalmazta meg, „hog Krisztus országát és valamilyen földi uralmat, mint mondjuk az Imperium Romanumot, egyáltalán nem szabad azonosítani egymással”. Vagyis: a földi béke és Isten békéje nem lehet egy és ugyanaz. A két civitas tana átfogja mind az egyházi, mind a világi berendezkedést, anélkül, hogy feloldhatók lennének egymásban. A két birodalom mindazonáltal aszimmetrikusan viszonyul egymáshoz: a földi világban minden a civitas Dei (Isten országa) győzelme érdekében történik, anélkül azonban, hogy vezérelné a világot valamilyen egyetemes történésrend szerint (Koselleck, 2003: 269-270.). A sémán belül fokozatiságok is léteznek: a jó és a rossz nem válik szét a két világ közt, a nem-keresztény is része Isten országának és a keresztény sem rendelkezik a megváltás teljes bizonyosságával.

Mindez változatos politikai felhasználást tett lehetővé. A két civitas tanát Európa egyházasítása során mind befelé, mind kifelé alkalmazták. Befelé a papi és világi hatalomra vonatkoztatva, az egyházi hierarchia kialakításában és szabályozásában, kifelé a keresztények és pogányok közötti ellentét értelmezésére. A változatos és változó helyzetekre való alkalmazással a keresztény-pogány ellentét ismét territorializálódott, de egyben újraspirituálizálódott is³⁰. A territorializálódás nyomán

³⁰ A keresztény fogalma egyre változatosabb aszimmetriákat épített magába. A missziók és az egyházi 'erőszakszervezetek' (az inkvizíció) együttműködése nagymértékben arra a kereszténység-konceptióra épült, amely szerint potenciálisan mindenki keresztény, ám miután ténylegesen is azzá vált (felvette a keresztséget), már többé nem térhet vissza pogánysághoz, csakis eretnekké lehet.

(mely az arabok ibériai megjelenésére és nyomására, valamint a keresztes hadjáratok ideológiáinak hatására bontakozott ki) alakult ki a *terrae christianorum* fogalma, mely ország- és birodalomhatárok feletti, de mégis területi képződmény, és e fejlemény már a 'civilizáció' jelentésű Európa-fogalomnak is jelentős állomása.

A territorializálódás azonban jóval többet jelentett, mint a hellén-barbár-ellentét territoriális sémája. Magába építette a kereszténységgel összefüggő társadalmi struktúrákat is, melyek a IX-X. századtól kezdődően tisztán intézményi mivoltukban is egy dinamikus civilizáció látványát keltették. E strukturális dinamizmusról és a mögötte álló, a keresztény-pogány ellentétből is levezethető ideológiai konstrukciókról, mint a kialakuló európai civilizációnak lendületet adó sajátos „szerkezetéről” Szűcs Jenő³¹ a következőképpen ír:

Az ezredfordulóra kiépült szerkezetet az a történetileg egyedi alapvonás jellemezte, hogy egyszerre volt »civilizációs« értelemben tágra univerzális és politikai viszonylataiban szűken lokális. A kettő termékeny feszültségéből nem csak afféle energiarobbanások sülték ki, mint a keresztes hadjáratok, a Mediterraneum visszahódítása és Európa kitágulása, hanem szükségképpen fakadt az a koncepció is, hogy a hűbérviszonylatokba »vertikálisan« betagozó lovagság egyszersmind a kereszténység „horizontális” tartóereje. Abból a 9-10. században kikristályosuló szemléletből, hogy a világi hatalmak mellett autonóm és korporatív intézményi egységet, »misztikus testet« (*corpus mysticum*) alkotó egyház tagjai a világban egységes rendet alkotnak (*oratores*), önként következett, hogy ugyanebben a világban a hadakozók (*bellatores*) politikai függő viszonyaiktól hasonlóképpen függetlenül, kizárólag »funkcionális« társadalmi létükből következően rokon jellegű autonóm és korporatív egység, »rend« részei. A rendi gondolatot az egyház kezdte propagálni 1000 táján, elismerve persze, hogy a munkát végzők (*laboratores*) is egyfajta »funkcionális rendet« alkotnak. A szerkezeti feltétel adva volt abban a negatívumban, hogy nem léteztek centralizált államhatalmak, melyeknek módjuk lett volna a »funktionalitást« az állam organizmusából levezetni; az anyagi feltétel adva volt abban a pozitívumban, hogy a kibontakozó agrárforradalom és városiasodás jóvoltából a lovagok létszínvonala és presztízse ugrásszerűen megemelkedvén, módjukban volt realizálni, hogy csak ugyan olyan minőségű szabadság illeti meg őket; »Krisztus bajnokait« (függetlenül attól, kiknek az alattvalói és vazallusai), mint aminőt »Krisztus misztikus teste« élvezett a világi hatalmaktól való intézményi különállásban. Alighogy az investitúraharc idején centrális jelszavá vált az »Egyház szabadsága« (*libertas ecclesiae*), azonos talajból kihajtott a nemesi szabadság (*libertas nobilium*) eszméje is. (Szűcs Jenő, 1983)

A strukturális fejlődés eredménye volt, hogy az aszimmetrikus ellenfogalmak duális alakzatai a feudális struktúra megannyi részterületén keletkező feszültséget is külön-külön szemantikai struktúrákba kezdték foglalni. Megjelentek a duális fogalomszerkezetek egymástól elkülönülő, egyre „szerteágazóbb” alkalmazásai a különböző korporatív egységek, rendek közötti viszonyban. Jó példa erre VII. Gergely pápa kettősszemély-tana, melyet IV. Henrik ellen fordított.³²

Aquinói Tamás a *Summa theologica*-ban részletesen kifejtette, hogy az eretnekekkel sokkal keményebben el kell bánni, mint a zsidókkal és a pogányokkal, akik még csak az Isten felé vezető út elején állnak.

³¹ Szűcs Jenő szemlélete, ahogy az európai középkor értelmezésében érvényesül, rendkívül közel áll Koselleck történetfelfogásához.

³² A 'vallási' és 'világi' egymással szembenisége – mely az investitúraharc idején sajátos intézményesülési folyamatot indított el – VII. Gergely érvelésében erőteljesen aszimmetrikussá vált: helyénvalóbb lenne, írta a pápa, ha a jó keresztényekről mint királyokról beszélünk, ahelyett hogy a rossz uralkodókat neveznénk meg e szóval. A „királyi” keresztények ugyanis magukon uralkodnak, és ennyiben Isten dicsőségét keresik. A rossz uralkodók viszont saját kedvtelésüket hajszolják, így önmaguk ellenségévé és mások zsarnokává válnak. Az előbbieket Krisztushoz, az utóbbiakat az ördöghöz (lásd: Ambrosius: *Epistula* 17; Lietzmann, H.: *Geschichte der Alten Kirchen*, Berlin, 1950. Idézi Koselleck: *Elmúlt jövő*, i.k., 207. old.)

A szerteágazás egyben azt is világossá tette, hogy e fogalmi szerkezetek erejét az adja, hogy a jövőre vonatkoznak, nem cáfolják az ellenkező tapasztalatokat, ezért bármikor hangoztatni lehet őket. Nem más ez, mint a páli-ágostoni teológia közösséget konstituáló működése. Az ember ugyanis e jövőre irányultságával – az üdvösségtől való függésével – a teremtett világon túlmutató teremtmény lett, aki célját úgy érheti el, hogy személyes kapcsolatot tart fenn teremtőjével – de ezt a döntést neki kell meghoznia. Pál és Ágoston a kapcsolat tartalmáról nem sokat mond: a hit misztérium marad, még akkor is, ha kialakulásának katalizátorai evilági körülmények. A kereszténység civilizációvá válása megszüntette a keresztények eredeti közösségét, amely azon alapult, hogy a hívők közösségéhez való csatlakozás radikális, konzekvenciákkal járó döntés volt. Azonban a keresztény vallás a civilizáció körülményei között is megtalálta azokat az alternatív módokat, amelyek révén a hitet az eredeti keresztény nagyközösségen túl (azon belül) is radikális választás, döntés kérdésévé tudta tenni. Ehhez a megtérés, az elfogadás, a csatlakozás és a hitért való küzdelem új tereit és formáit találta fel (zarándoklatok, keresztes háborúk), amelyek újabb és újabb közösségek létrehozását, illetve a velük való azonosulást jelentették.³³ Az aszimmetrikus fogalmi szerkezetek ezeknek a közösségkonstituáló csatlakozásoknak, hitküzdelmeknek a történelmi formái.

A későbbi századok során az erkölcsi megtérés eszméje lett a hitbeli megtérés helyettesítője, illetve értelmezője.³⁴ Ez a felvilágosodás óta azt jelenti, hogy a hit elfogadása vagy elutasítása egyaránt erkölcsi lehetőségként áll az ember előtt, s ezzel az üdvösségtől való függés elszakad eredeti, vallásos tartalmától.

E fordulatól kezdődően a politikai közösségre vonatkozó elgondolások egy külön ideológiai pászmát kapnak, amely az individuum univerzalizmusát helyezi az előtérbe; ezen a pászmán helyezkedik el a liberalizmus klasszikus problémája az emberi lény univerzalizmusáról (illetve az abból levezethető, kívánatos politikai közösség problémája). Az aszimmetrikus ellenfogalmakat helyezve vizsgálódásunk középpontjába, ennek a szakasznak az 'ember és nem-ember' azaz a 'felsőbbrendű és alsóbbrendű ember' dualizmusa a központi eleme. Koselleck szerint a megosztó fogalmak szemantikai funkciója megváltozik, amikor a politikai nyelvbe egy totális fogalom kerül. Az 'emberiség' fogalmának elterjedésével ez történt, ugyanis e fogalom a totalizáló igény dacára polarizált viszonylatok kialakulásának vált kezdőpontjává (Koselleck, 2003: 280). Az 'emberiség' fogalma mennyiségileg ugyanis a 'minden embert' jelenti, azt a genus humanumot, az emberi társadalomnak azt az átfogó egységét, amelyen belül nem lehet különbségeket tenni. Ugyanakkor viszont arra is szolgált, hogy megvonja azokat a határokat, amelyek között egy ember még tagja az egyetemes emberi társadalomnak, illetve amelyeken túl már inhumanum van. E határmegvonás politikai célt szolgált, ennek révén a különböző cselekvő közösségek igényei közötti feszültségek feloldhatókká váltak.

Az ember és 'nember' aszimmetrikus fogalomhasználata természetesen nem előzmények nélkül jelent meg. Három, világtörténetileg is számottevő tényező játszott benne szerepet. Az első: Amerika felfedezése, mely tulajdonképpen a keresztény küldetés végérvényes kiterjesztését jelentette az egész Földre: a

³³ Lásd még Balázs Zoltán: *A politikai közösség*. Osiris Kiadó, Bp., 2003, 40 old.

³⁴ E fordulatot a humanizmus, majd a reformáció kora vezette be. A humanizmus a művészet és a költészet révén állította előtérbe az individualitás kérdését. A XII. században már az egyházi-kolostori közösségekben is felfedezik az individuumot, növekvő önállóságát, és ezzel összefüggően az én – a *self*, *seipsum*, *anima* vagy *ego* – problémáját. (Vö.: Aron Gurevics: *Az individuum a középkorban*. Atlantisz K., Bp., 2003. 15. old.) A reformációval pedig újra értelmet nyert a hit- és a felekezeti választás fogalma.

planetáris végesség felismerését.³⁵ A második: ezzel a folyamattal párhuzamosan egyre nehezebb lett az emberek összességét keresztényekre és pogányokra felosztani, mivel maga a 'keresztény' fogalma is egyre problematikusabbá vált. A keresztények egymással való viszálkodása – a polgárháborúk és a területfoglalások – egyre kevésbé volt levezethető a pogányság vagy az eretnecség elleni küzdelemből, és a gyarmatosítás is elvesztette a modernizálódó világban az igazi hit terjesztéséről és védelméről szóló érveinek erejét. Végül a harmadik: maga a Teremtő is megszűnt a bűnös emberiség ellenképe lenni, egyéb „földi istenek” váltak a történelmi folyamatok meghatározott cselekvőivé. Az 'emberiség' mint teológiai fogalom megszűnik a „bűnös világ” jelölőjének lenni, előbb a megismert földkerekség gyűjtőfogalmává, tehát mennyiségi fogalommá, majd újból minőségi jelentésűvé válik: az ember autonómiára való igényét jelzi. (Koselleck, 2003: 283-284.)

Az emberiség fogalmának kritikai ellenfogalomként való használata Koselleck szerint három felfogás ellen irányult: az egyházak és vallások ellen, a rendi egyenlőtlenség ellen és az uralkodó abszolutisztikus személyi hatalma ellen. A kritika politikai természetű volt, az 'emberiség' nevében való fellépés erejét az adta, hogy az uralkodó intézmények, vallási nézetek és személyek elleni fellépéshez alkalmas legitimációs jogcímet tartalmazott: aki az 'emberiség' nevében lépett fel, a legnagyobb fokú általánosság nevében léphetett fel, olyan általánosság nevében, mely elszakadt a kereszténységtől, de megőrizte azt az univerzalitásigényt, amelyet a kereszténység alakított ki. Az aufklérista ideológia kritikai erejét abból a technikából nyerte, amely szembeállította a királlyal, a rendekkel, az egyházzal az ember általánosságát. Az emberek összessége – az emberiség – ezzel a technikával az embervolt általánosságára is kiterjedt (az 'emberiség' és az 'ember-ség' egymás szinonimáivá kezdtek válni), és ezt a politikai cselekvés és kritika igazolásában már nem lehetett felülmúlni. A felvilágosodás számtalan nagy vitájában megfigyelhető, miként hasznosul az emberiség-fogalom erőteljes egyetemessége a negációs technikákban. Rousseau például úgy érvel, hogy a királynak le kell mondania a koronáról, hogy az ember rangjára emelkedjen; ebben és az ehhez hasonló érvelésekben tulajdonképpen összehasonlíthatatlan dolgokat állítottak szembe azzal a kritikai céllal, hogy az uralkodót az emberhez képest nem-embernek nyilváníthassák. Ennek az aszimmetrikus alakzatnak a sikeressége csak a francia forradalom győzelme nyomán rendült meg, amikor a rendi különbségek megszűntek, és ezzel az 'emberiség-emberség' polemikus értéke is meggyengült. (Koselleck, 2003: 290.)

Ugyanakkor azonban az aszimmetria tovább is élt, a negációs technika azonban nem arra irányult, hogy az egyes rendi és egyházi pozíciók kapcsán a nem-ember voltot hangsúlyozza, hanem a már jogi valóságként is létező emberi egyenlőséggel (tehát a polgári valósággal) szemben próbálta megerősíteni az egyes embertípusok, szerepek autonómiáját.

Összefoglalva: Koselleck az aszimmetrikus ellenfogalmak magyarázó erejét érvényesítő elemzéseivel Carl Schmitt barát-ellenség kategóriapárosának adott egy sajátos történelmi-konkretizációs irányt. A kosellecki „mi”-„ők” aszimmetria, miközben megőrzi metahistorikus értelmező erejét, mindig a konkrét történelmi mozgáshoz igazodik, sőt, orientálja és intencionalitásokban gazdagítja azt. A schmitti paradigma ugyan alapvetőnek bizonyult az állam és társadalom közötti határvonal

³⁵ Kant megfogalmazásában: a véges Földön „mint gömbfelületen ... nem szóródhatnak szét a végtelenségig az emberek, hanem végül is meg kell tűrniük egymást”, azaz „interszubjektív és zárt cselekvési tér jött létre, amely túlságosan kicsi ahhoz, hogy a jog bárhol is esett sérelmét a Föld minden egyes pontján meg ne érezzék” (Kant: *Az örök békéről*. Idézi Koselleck)

újraértelmezésében, azonban nem haladhatta meg a fogalompáros absztrakt nyitottságát, oly mértékig formalizálta az ellentétet, hogy annak csak alapstruktúrája maradt meg; mint Heller Ágnes írta, a barát-ellenség fogalompárost megalapozó „politikai” kategóriájához nem rendelhető semmilyen „meghatározott struktúrájú cselekvés”, a schmitti fogalmak egyszerre normatívák és empirikusak, értelmezhetőek progresszivisták vagy nihilisták foratókönyvek szerint (Heller, 1993: 16). Koselleck viszont a „meghatározott struktúrájú cselekvésre” talált gazdag történeti példatárát magába szippantó értelmező keretet, amelynek módszertanát történeti-szemantikáinak nevezte.

II.3. A politikai identitás szerkezete

II.3.1. A polarizációs modell kritikája

A politikai viszony újabb keletű meghatározásai e viszony polarizált természetét helyezik az előtérbe. A politikum korábbi meghatározásaival szemben³⁶ a polarizáltság – mely mint láttuk, a XX. században jórészt Carl Schmitt barát/ellenség dichotómiájában valamint a kulturális antropológia kollektív identitásokat előtérbe állító koncepcióiban gyökerezik – egyfajta válasznak is tűnt arra a kérdésre nézve, amelyet Fisichella a következőképpen fogalmazott meg: „lehet-e definiálni a politikai viszonyt, tehát elő lehet-e állítani olyan politikafogalmat, amelynek egyetemességi szintje magasabb, mint a »politikai jelenség« egyedi, specifikus történelmi megjelenési formáiból elvonatkoztatható politikafogalomé, s amely éppen ezért térben és időben általánosan alkalmazható” (Fisichella, 2000: 43). A konfliktusok fenomenológiájából kiinduló funkcionalisták válasza, elsősorban Carl Schmitt barát-ellenség dichotómiájának reduktív értelmezése nyomán: igen. E válasz szerint a politika lényegében a társadalmi konfliktus intézményesülésének „legmagasabb rendű” formája.³⁷

A polarizációs modellek, melyek csakis a konfliktusok intézményesülésére és lefolyására épülnek, a barát/ellenség-viszonyt „bináris kódnak” tekintik. A barát-ellenség fogalompárban rejlő ellentétet Carl Schmitt a modern háború totális jellege nyomán gondolta el: megszüntetvén a harcoló és nem-harcoló személyek közötti különbséget, kitérítette az ellenségeskedés fogalmát. Ennek a totalizálásnak a lényege az, hogy „a katonai tevékenységen kívüli területek (gazdaság, propaganda, a civil szféra fizikai és lelki ereje) is részei lesznek az ellenséges viszonyoknak ... Ez éppenséggel nem az ellenségesség mérséklődését, hanem elmélyülését jelenti. Egy ilyen mélyülő ellentét pusztán lehetősége azzal jár, hogy a barát és ellenség fogalmak, mintegy maguktól, ismét csak politikai jelleget öltenek ...”. (Schmitt, 1998: 28-33.)

³⁶ Különböző korokban a politika fogalmának különböző értelmezései kerültek előtérbe. A görög hagyományból eredő definíció meghatározó eleme szerint a politika a „jó élet művészete”. Később Machiavelli az uralom pusztán eszközeként határozta meg, Hobbes pedig az „engedelmesség grammatikájaként”, majd a modern korban a politika és gazdaság kapcsolata került az előtérbe.

³⁷ E válasz egyben szakítás a politikáról való utópikus gondolkodással, mely szerint – és a korábbi politikadefiníciók majdnem mindegyike tartalmazta ezt – a politikai konfliktusok korszaka csupán átmeneti jellegű egy korábbi „aranykor” visszaállításában vagy valamiféle, előre megfogalmazható „paradicsomi állapot” elérésében. A politikáról való gondolkodásnak ez a hagyománya lényegében negatívumnak, előbb vagy utóbb kiiktatandó jelenségnek tekinti a politikai konfliktusokat.

A barát/ellenség-viszony dichotomizálása a politika és a konfliktus fogalmának egymással való nagymérvű azonosítását jelenti, amely a modern világban indokoltnak tűnik, hiszen a politikai ellenség is virtuálisan harcol, szembehelyezkedik egy másik csoporttal, és olykor oly intenzíven éli meg a konfliktust és az ellentétet, mint általában a totális háborúban részt vevő csoportosulások. Vagyis: a barát-ellenség viszony minden politikai magatartás immanens része.

Ugyanakkor e dichotómia le is szűkíti a politikai viszony ambivalenciájának értelmezését, ugyanis, mint láttuk, a végletekig formalizálja az ellentétet. A politikai közösségek lényegéhez tartozik viszont, hogy nemcsak kirekesztőek – létezésüknek ezt az oldalát ragadja meg a konfliktus és a politika azonosítása –, hanem befogadóak, integrálóak és egybetartóak is. A politikai viszony tehát nemcsak a barát-ellenség interakciót tartalmazza, hanem a barát-barát kapcsolatot és a közösségbe való integráció mechanizmusait is; a politikai közösségek közötti konfliktusok kibontakozását és feloldódását e közösségek kirekesztő és befogadó eljárásai egyaránt befolyásolják. Mindebből az következik, hogy a politikai viszony nem szűkíthető le a konfliktusosság intézményesülésére, e viszonyoknak – a konfliktusosság mellett – tartalmaznia kell a befogadás és kirekesztés mindazon formáit is, amelyek a politikai közösség megváltozásának legfontosabb módozatai; egyszóval *a politikai viszony részét az is, hogy a politikai közösség határai és a közösségbe való ki- és belépések miképpen intézményesülnek.*

A polarizációs modell azonban nem ragadja meg a kirekesztés és befogadás közötti összefüggés egészét, nem ad magyarázatot arra, hogy ennek dialektikája miképp függ össze a közösségi identitásokkal és a közösségi várakozások történeti horizontjával; a bináris modell csupán a konfliktus fenomenológiájára összpontosít. Ebből következően a modell elsősorban a konfliktusok instrumentalizálódására ad magyarázatot, és nem arra, hogy a cselekvő közösségek miképp tesznek szert történelmi létmódra.

A polarizációs (bináris) modellt többen is finomították; ezt a háború és a politikai konfliktus modelljei közötti, túl szoros analógia fellazításával érték el. A fordulathoz az angol 'enemy' és 'foe' fogalmak közötti, az ellenségeskedésbeli különbséget történeti perspektívából megközelítő jelentéskülönbség nyújtotta az egyik kiindulópontot. A régi angol nyelvben meglévő különbség (foe = egyéni, személyes ellenség, enemy = a közösség ellensége) az ellenség és az ellenségeskedés differenciált felfogásának volt előzménye, mely a felvilágosodás korában a totális háború elutasításához vezetett, és meghatározóvá vált a politikai ellentétek felfogásában is (Schwab, 1998: 42-49). A különbség intézményesülése lehetővé tette, hogy a politikai konfliktusokban megkülönböztethető legyen az 'ellenfél' és az 'ellenség'. A különbség felhasználásában Edelman arra a következtetésre jutott, hogy az 'ellenség' és 'ellenfél' közötti határvonal aszerint húzható meg, „hogy a szembenálló másik fél legbenső természete vagy pedig alkalmazott taktikája áll-e a figyelem középpontjában” (Edelman, 1998: 89). Ha a politikai konfliktusban, melynek kiváltó oka a szavazatokért vagy közjavakért folyó verseny, a győztes stratégia kialakítása a cél, akkor a másik fél csupán ellenfél. Ha viszont a szembenálló fél ellenség (foe), akkor a konfliktus által mozgosított figyelem nem a folyamatra, hanem a másik fél természetére, erkölcsi vonásaira összpontosul.

A modern politikai konfliktus intézményesülésében a szemben álló felek percepciójának mindkét előbbi módja kiveszi a részét. A modern demokrácia versenyelvűségének intézményesítése – az alkotmányos rendszer, a pártrendszer valamint a választási rendszer szélesebb politikai konszenzussal való szabályozása – az 'ellenfél'-percepción alapszik. Ugyanakkor a közvélemény befolyásolása a

tömegmédiák piaci viszonyok közötti működése mellett az ellenség-képzet keltésével éri el azt a fokú polarizációt, amely megfelelően széles támogatást biztosíthat valamely politikai erőnek vagy koalíciónak a döntő pillanatokban.

A konfliktusok lecsupaszított modellje, a barát-ellenség kategóriapáros a kulturális antropológia területéről is kapott megerősítést. Harrison kutatásai például azt igazolják, hogy a konfliktusok szimbolikus kezelésmódjában kultúrákon és a modernitás törésvonalain átívelő, általános sémák érvényesülnek; az egymással szemben álló csoportok az identitásukat kifejező szimbólumkomplexumokat ilyen – általánosan érvényes – szabályok szerint instrumentalizálják (Harrison, 2000: 193). E szabályok érvényesülését egyaránt megfigyelhetjük a természeti népek életében és a modern társadalmi konfliktusok világában. Harrison négy ilyen, korokon és kultúrákon átnyúló konfliktustípust írt le.

A szimbolikus konfliktusok első típusa esetén a versengés az egymással szemben álló csoportok „identitásszimbólumai közötti rangsor megállapításáért” folyik (Harrison, 2000: 194), eredménye pedig az, hogy a csoportok szimbólumai közötti rangsor valamilyen értékskálán mérve – melyen a presztízs, a legitimitáció vagy a szentség értékei helyezkednek el – megváltozik. Ez az „értékelési verseny”, melynek kétféle taktikája lehetséges. A pozitív taktika esetén a csoport saját szimbólumait igyekszik felértékelni, a negatív taktika viszont az ellenfél/ellenség szimbólumainak a leértékelésére irányul.³⁸ A leggyakoribb a két taktika kombinációja, leginkább ennek példái nyúlnak át a premodern világból a modern társadalomba.³⁹

A konfliktusok második típusát a „tulajdoni versenyek” alkotják. Ebben az esetben a különböző csoportok úgy tartják, hogy a megkülönböztető szimbólumok az ő kizárólagos tulajdonukat képezik, és ellenséges akciónak tekintik, ha a másik csoport megpróbálja lemásolni vagy magának vindikálni ezeket a szimbolikus javakat. A konfliktushelyzet azon alapszik, hogy a versengés tárgyát képező szimbólum presztízssértéke mindkét csoport számára egyaránt magas. A tulajdoni verseny bizonyos értelemben az értékelési verseny ellentéte: értékelési verseny esetén az egyes szimbólumkomplexumok valamely csoporthoz tartozását a szembenálló fél nem vitatja el, amit vitat, az a szimbólum presztízssértéke, a tulajdoni verseny esetén viszont nem kétséges a vitatott szimbólum értéke, amit vitatnak, az a szimbólum „hovatartozása”, azaz a tulajdonlásához és a hovartartozásához való jog.⁴⁰

A harmadik versenytípus az „újítási verseny”, amely nem annyira a „létező” szimbólumok birtoklásáért vagy valamely értékhierarchián való elhelyezéséért folyik,

³⁸ A pozitív taktikára Harrison a máltai szentek fiesztáján megfigyelhető versenyt hozza fel példaként. Itt a politikailag is rivalizáló csoportok saját szentjeik felértékelésével, szimbólumainak minél pompásabb felvonultatásával igyekeznek presztízstöbbletrel szert tenni, anélkül azonban, hogy a „rivális” szentek megbecsülését rontani próbálná. A negatív taktikának világos példái találhatóak egyes preislám arab csoportok szokásvilágában, amelynek során az ellenfél őseit, a szembenálló klán származását becsméri.

³⁹ Ennek példaként Harrison azt a XVII.-XVIII. századi franciaországi vitát hozza fel Duhamel nyomán, amely a francia és olasz zenei ízlés képviselői között robbant ki, de valójában a konzervatív és az egalitárius nézetek politikai képviselői közötti vitát készítette elő a zenei ízlés kapcsán.

⁴⁰ Mai, európai példája ennek a versenynek a Görögország és Macedónia közötti vita a Macedónia név használatáról (mely nemcsak az ókori királyság nevének a használatára terjed ki, hanem a Nagy Sándor-ábrázolásokra vagy a macedón zászlón megjelenő nap-motívumra is), vagy az vita, amely a VIII. századi ír legendahős, Cuchulain alakjával kapcsolatos, akit újabban nemcsak a katolikus északírek, hanem az unionista protestánsok is magukénak vindikálnak. De tulajdoni versenynek tekinthető az a verseny is, amelyet a Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) és ellenzéke – a Magyar Polgári Szövetség, az Erdélyi Magyar Nemzeti Tanács és a Székely Nemzeti Tanács – között 2004-ben kibontakozott az autonómia „hiteles képviselétéért”.

hanem egyes meglévő szimbolikus formák továbbfejlesztéséért. A modern politikai rítusformák tartoznak elsősorban ebbe a kategóriába; különösen a klasszikus nemzetállami tradíciók kialakításának kora, az első világháborút megelőző évtizedek szolgálnak rendkívül gazdag példatárral e tekintetben. Az újtási versenyek gyakran „skizmogenetikus” folyamatok, az újtás a csoportok egymástól való elkülönülését, differenciálódását szolgálják, amelynek egyik extrém formája a kiválás a skizma, a szakadás vagy kiválás a korábbi egységből (Harrison, 2000: 199). Az újtási verseny a csoportidentitás szimbólumainak burjánzását eredményezi, míg az első két versenytípus inkább a létező szimbólumok megerősítését, illetve újrakanonizálását.

A negyedik típusba a „kiterjesztéses versenyek” tartoznak. Ebben a versenyben a csoport saját szimbólumaival próbálja meg behelyettesíteni a szembenálló csoport identitásszimbólumait, ami azt eredményezheti, hogy az érintett csoport szimbólumkészletének egy része vagy egésze megsemmisülhet a lecserélés nyomán. Lecseréléssel éltek általában a diktatorikus rendszerek a tradicionális rendek szimbolikus örökségével szemben⁴¹, de a kiterjesztésre versenyszerűbb helyzetben is sor kerülhet. Ennek szélsőséges formája a kulturális genocídium.

E négy típus – bár a modern társadalmi gyakorlatban gyakran keveredik – világosan szét is választható, és mivel egyaránt megfigyelhető a modern államok és a premodern társadalmak politikai gyakorlatában, metahisztóriainak tűnik.

Az ellenség-képzet keltésének a modern tömegdemokráciákban is folyamatosan beigazolódnak hatékonysága nem csupán azt látszik bizonyítani, hogy „mi”-affirmáció politikai eszközei (politikai programok és „pozitív argumentációk”) mellett szükség van az illető csoport politikai identitásának az elhatárolódás, a kizárás eszközeivel – a mások, az „ők” kontrasztos megítélésével – való megerősítésére is. Az ellenség-képzetek keltésének hatékonysága a politikai bázisok gyors megteremtésében és az értékallokációk pillanatnyi befolyásolásában megkérdőjelezi azt a nézetet, miszerint a társadalmi változások folyamatában az Én konzisztenciája az egyik fontos vonatkoztatási pont, másrészt azt is, hogy „a társadalmi világ összefüggő entitás lenne” (Edelman, 1998: 100).

A polarizációs-bináris modell szerint az ellenségkonstruálás a politika szubjektívizálásához vezet: „A politizáló emberek nagyrészt más csoportokkal való szembenállásuk alapján definiálják magukat, azokhoz viszonyítva, akiktől félnek és akiket megbélyegeznek” (Edelman, 1998: 111). Ugyanakkor – írja Edelman – a polarizáció stabilizáló tényező is: a régóta fennálló ellenségeskedések moralizáló diskurzussal, érvekkel egészítik ki a racionalizáló magyarázatokat, és ennek következményeképp „a társadalmi egyenlőtlenségek stabilizálódnak, minden csoport megtanulja a tőle elvárható viselkedésformát, és eljuttatja epizód szerepét az ellenségeskedések sorozatában. Ez a folyamat racionalizálja a későbbi ellenségeskedéseket, valamint az anyagi javak és kiváltságok régóta fennálló aránytalan elosztását” (Edelman, 1998: 113-114).

A konfliktusosság fenomenológiáján alapuló polarizációs (bináris) modell ahistorikus keret, az ellenségteremtés folyamata nem tartalmazza a történelmi perspektíváját. Edelman a következőképpen ír:

... az emberek belesüllyednek a mindennapok versengéseibe, törekvéseibe, intellektuális és érzelmi szorongásaiba. Nem figyelnek a hosszú távú változásokra, amelyek a jelen konfliktusait és elégedetlenségeit okozzák. A történelem, ha egyáltalán szóba kerül, csupán

⁴¹ A kommunista rendszerek általános törekvése volt, hogy a vallási és tradicionális ünnepeket, amennyiben betiltani nem tudták, új tartalommal próbálták feltölteni úgy, hogy az ünnepre – annak rituális rendjére és szimbólumkészletére – ráerőszakolták az „új rend” jelképeit.

legendák gyűjteménye, melyek inkább a pillanatnyi megvetés és ellenséges érzelmek igazolására szolgálnak, semmint a megértés és magyarázat alapjaként (Edelman, 1998: 120).

Nem arról van szó, hogy Edelman szerint a történeti változásokhoz szükséges lenne, hogy a politika iránt érdeklődő emberek tudomással rendelkezzenek a „hosszú távú változásokról”, hanem arról, hogy a politikai versengésben az általa végiggondolt bináris modell nem tudja megragadni azt a történelemből való nyelvi részesedést, amelyet Koselleck az aszimmetrikus ellenfogalmak modelljében alapvetőnek tekint. A tiszta konfliktusosság, a politika csupán konfliktusokkal való leírása nem rajzolja ki azt a történelmi mozgást, amely a politikai közösségek közötti határvonal változása tart fenn. Bár a barát-ellenség megkülönböztetés identifikációs célú, a közösség cselekvési és értelmezési egységét valósítja meg, nem mond semmit a közösségek határainak változásáról, arról, hogy az miképp függ össze a konfliktusok történeti dimenziójával.

II.3.2. A hárompólusú modell

Az alábbiakban a politikai identitás szerkezetére vonatkozó feltevésünket fogalmazzuk meg. Értelmező javaslatunknak két, az előbbieken már vázolt kiindulópontja van: 1. A politikai identitások elsősorban „mi-világokban” gyökereznek, konstituálódásuknak ez a kollektív dimenziója történeti-genetikai értelemben megelőzi az individuumot, mint identitásigénnyel rendelkező szereplőjét a történelemnek. 2. A politikai közösségek konstituálódását legalapvetőbb értelemben történeti-szemantikai folyamatnak tekintjük, amelynek eddigi legátfogóbb leírását Reinhart Koselleck adta meg az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti logikájában, illetve e logikának a politika intézményesülésében játszott szerepe révén. Ez utóbbi kiindulópontot a politikáról való gondolkodás nyelvfilozófiai és hermeneutikai fordulópontja következményeinek sorában helyezük el. Az alábbi, hárompólusú értelmező modell a politikai közösségek közötti konfliktusok polarizációs-bináris modelljét váltja fel, de annak kiegészítéseként is felfogható.

A cselekvő politikai közösségek felismerhetőségének egyik jegye, hogy megnevezi önmagát. Az önmegnevezésnek a cselekvő közösség fennmaradása szempontjából két alapvető problémára kell választ adnia: 1) egyrészt biztosítania kell, hogy a névben a közösség felismeri önmagát, hogy azonosulni tud e névvel még akkor is, ha tagjai folyamatosan változnak; 2) másrészt tartalmaznia kell a közösség törekvéseinek folyamatos újrafogalmazásához szükséges szemantikai kiindulópontokat.⁴² A cselekvő közösségek önmegnevezésének és fogalomhasználatának, valamint társadalomtörténetének párhuzamos vizsgálatából Koselleck arra a következtetésre jutott, hogy a „»helyes« fogalmak használata körüli harc roppant társadalmi és politikai erőre tett szert” (Koselleck, 2003: 127).

A politikai identitást e harc fókuszában találjuk; az itt javasolt hárompólusú modell a konfliktusok révén kirajzolódó politikai közösségek működésének azt a dimenzióját ragadja meg, amelyben a cselekvő közösségek felfedezik, felhasználják, illetve

⁴² Itt csak jelezni kívánjuk, hogy a közösségi cselekvés e két ontológiai problémája a modern korban a cselekvés belső konfliktusaként jelent meg. A vita még a XVIII. században indult azzal kapcsolatosan, hogy miképp szerveződjön a hatalom: a ráció avagy az identitás alapján. A vitát megszabó szemlélet, a felvilágosodás univerzalizmusa szerint a ráció és identitás kölcsönösen kizárják egymást. E szemlélet tradicionális összetevőiről lásd: Ernest Gellner: *Reason and Culture: the Historic Role of Rationality and Rationalism*. Blackwell, Oxford, 1992; Schöpflin György: *Ráció, identitás, hatalom*. In: *A modern nemzet. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő*, 38-67.

elvetik a fogalmak révén számukra megnyíló és lehatárolódó tapasztalati mezőket és az elgondolható „elméletek”, „programok” horizontját.

A modellnek három pólusa van: a) a „mi” *affirmációja*, mely a csoport önmagára használt elnevezésén alapszik, és biztosítja a csoport önazonosságának tételezését mind a cselekvés során megváltozott csoportösszetétel, mind a változásokkal dacoló csoportállandóság esetére; b) az „ők” *aszimmetrikus megnevezése és opponálása*, mely viszont azon alapszik, hogy a „mi” önaffirmációja nem tudja teljessé tenni a konfliktusos valóságban a kizárás és befogadás működését, csak akkor, ha a „velünk szemben” állót is valamilyen történelmi tapasztalat és tulajdonság birtokosának, illetve hordozójának tekinti; c) a cselekvő politikai közösség mint „mi-csoport” *várakozási horizontja*, amely a csoport értékekben megfogalmazott törekvéseit kapcsolja össze a tapasztalati térben felismert lehetőségekkel; erre a horizontra hárul, hogy átalakítsa vagy racionalizálja – a „mi” és az „ők” közötti folyamatos feszültség ellenére – a szembenállást, s ezzel előkészítse a politikai közösségek átalakítását, esetleg az új közösségek létrehozását.

A politikai közösség „mi”-affirmációját a csoport cselekvésén túl – melynek megvannak a konkrét tárgyi-fizikai meghatározottságai is – az önmegnevezése mozdítja előre. A megnevező fogalom nem lehet csupán jelzője a közösségnek, hanem teremtő tényezőjévé is kell válnia, s ebbe beleértendő az is, hogy elindítja a csoport intézményesülését. Ehhez azok a fogalmak a legmegfelelőbbek, amelyek konkrétumokra vonatkoznak, de ugyanakkor általánosan is használhatóak (Koselleck, 2003: 242). A konkrét és általános közötti feszültség az, amely lehetővé teszi a csoport expanzióját, mind összetétele, mind céltételezései tekintetében. Ez a feszültség a konkrét és az általános jelentés egyidejű felhasználásában jelenik meg, egy cselekvő közösség „a lehetséges általános fogalmakat gyakran egyedieké stilizálja, hogy ezek csak őt jelentsék és csak rá vonatkozzanak” (Koselleck, 2003: 243). Azzal, hogy csak magára vonatkoztatja az univerzális fogalmat, és így kizárólagos igényt formál az általánosságra, tulajdonképpen a kizárás egy erőteljes eszközét teremti meg a maga számára.

A cselekvő közösség önmegnevezésének ez a történelmi szemantikája a modern társadalmakban azonban több esetben átalakul. Ennek nyomán a feszültség olykor nem az általános és partikuláris jelentés között lép fel, hanem a közösség két, azonos kategóriájúnak tekintett értelme között, és ez befolyásolja az intézményesülési folyamatokat, a „mi” határainak a kialakítását is. Például: az utóbbi években megfigyelhető új nemzetépítési gyakorlatok a nemzetfogalom politikai jelentésének megkettőzésével gyakorlatilag ilyen többes határépítést kezdtek el az etnikai határok folyamatos termelésének barthi modelljét (Barth, 1969; 2004) idéző módon⁴³, és az egybe nem eső határok közötti különbség folyamatos feszültségek forrásává vált, amely a nemzet mint politikai közösség „új helyének” keresését szolgálja a globalizmus korában.

A „mi” kettős határa olykor az intézményesülés két lehetséges alternatíváját jelenti. Koselleck a történelmi-politikai fogalmakat hatalmi helyzetek, szociális státusok, egyéb institutionális adottságok szerint vizsgálja, de mindeközben azt a politikai fogalomhasználatot igyekszik tetten érni, amellyel a nyilvános beszéd a közszféra legfontosabb alkotótényezője, amely az egyének közötti közösségi kapocs létrehozója, egyszóval: amellyel a *közösség beszél*⁴⁴. Ennek a beszédközösségnek a

⁴³ A magyar státustörvény és a kettős állampolgárság kérdésének felvetése ilyen kettőshatár-termelésként értelmezhető.

⁴⁴ Vö. Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*. L'Harmattan Kiadó. www.hik.hu/tankonyvtar/site/books/b170 (2005.07.14), 2003., 85. old.

fogalomhasználata azonban két dimenziót jelenít meg: az egyik egy nem institucionalizált, nem tárgyi-cselekvési összefüggésben magára a közösségre vonatkozik, a másik az intézményi cselekvés „akciócsoportját” állítja az előtérbe.⁴⁵

Az „ők” megnevezése általában legtöbbször a „mi-csoport” megnevezéséből következik. Olyan megnevező fogalmakról van szó, amelyek csupán a másik fél, az „ők” megszólítását tartalmazzák, elismerésüket azonban nem; az idegennek ez a meghatározása – írja Koselleck – általában „nyelvi kifosztást jelent, gyakorlatilag felér egy rablással” (2003: 243). Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmai ennek az el nem ismerő megszólítás-típusnak adnak történelmileg konkretizált formát. Az aszimmetrikus ellenfogalmak – hellén és barbár, keresztény és pogány, ember és nem-ember – csupán a történelem legnagyobb hatású, korszakos elhatárolásokat generáló fogalomkettőseit mutatták be, az ellenfogalmak alapstruktúrája azonban jóval elterjedtebben érvényesül a politikai életben, és számtalan intézményesülés kiindulópontja. Az „ők” megkonstruálásának két nagyon fontos sajátossága van: 1. Az ellenség esszencializálásának módja azonos a „mi” esszencializálásával⁴⁶; 2. A „mi” határainak megkettőzése az „ők” differenciálását vonja maga után.

A politikai ellenség megkonstruálását vizsgálva Edelman megállapította, hogy az ellenfelek nem feltétlenül ellenségek, és az elfogadhatatlan és elfogadható ellenfelek – vagyis az ellenségek és az ellenfelek – közötti határvonal „annak alapján húzható meg, hogy a szembenálló másik fél legbenső természete vagy pedig az alkalmazott taktikája áll-e a figyelem középpontjában” (Edelman, 1998: 89). A szilárd politikai rendszerekben a határvonal meghúzása nem függ a tét nagyságától, a tét jellege csak részben szól bele abba, hogy a verseny megnyerése-e a cél vagy a másik fél elpusztítása. Sőt, a politikai rendszerek megszilárdulása, magasfokú legitimitása az „ők” ellenfélként való felfogásának kedvez, ugyanis a rendszert megszilárdító közösségek hosszabb távú érdekeikre is tekintenek. Mindez annak következménye, hogy az ilyen rendszerekben, amelyben a politikai közösségek szilárdan intézményesültek (például: több választási cikluson át parlamenti pártként jelentek meg), előtérbe kerül az institutionális cselekvés a neki megfelelő fogalomhasználattal, és visszaszorul a politikai közösség identitására irányuló fogalomhasználat. Mindez nem jelenti, hogy a szilárd és legitim rendszerekből teljesen kiszorul az ellenségkonstruálás; az ellenségteremtés mindenkor az előtérbe kerül, ha a politikai közösség már nem ismeri fel magát az institutionalizált tárgyi-cselekvési összefüggésekben. Hasonló a helyzet új politikai közösségek megteremtése esetén is. Erre szilárd politikai rendszerekben például koalíciók megkötésével kerül sor, ilyenkor az eltérő célok és érdekek összekapcsolása erőteljes ellenségkonstruálással történik: az ellenségnek tulajdonított félelmetes, fenyegető vonások elfedik a politikai közösség törékenységét, sőt, olykor a nem létező közös érdekbe vetett hitet is kialakítják (Edelman, 1998: 92).

A modell harmadik tényezőjét Koselleck nyomán „várakozási horizontnak” nevezhetjük. A várakozási horizont tulajdonképpen jövőre nyitott tapasztalati tér.⁴⁷ A

⁴⁵ A nemzet mint politikai közösség „cselekvése”, például, megjelenhet a közösség kulturális, nyelvi önmeghatározásra való törekvésként, avagy a létező „nemzeti intézmények” (parlament, kormány) programjaiként, mely a közösség egésze szempontjából legfontosabb teendőket rangsorolja.

⁴⁶ Ezt már 1939-ben megfigyelte Kenneth Burke Hitler retorikájában: miután a „zsidó” az árja ellentéte lett, minden „bizonyíték” automatikusan létrehozható volt (Burke, 1998).

⁴⁷ Ez a horizontfogalom nem azonos azzal, amelyet Nietzsche és Husserl honosított meg a modern filozófiában a gondolkodás szükségképp véges meghatározottságának és látókörbővülésének a jellemzésére, és nem a hermeneutikai filozófia horizont-fogalmának közvetlen átvétele. Ugyanakkor Kosellecket kétségtelenül inspirálhatta az, ahogy Gadamer vélekedett az emberi létezés történeti mozgásáról, mely abban áll, hogy nem kötődik egy állandó nézőponthoz, és ezért nincs zárt

tapasztalatok „prognózisokat szabadítanak fel és vezérelnek”, és ezekben nem csupán a tapasztalt folyamatok általánosításai, hanem a félelmek és a remények is beépülnek; ugyanakkor a prognózisokat a szükségletek is meghatározzák (Koselleck, 2003: 412). A használt fogalmak által közvetített várakozások jelölik a politikai cselekvés terét, amelyet a tapasztalat mindig csak részben igazol. Sőt, a politika világában a leginkább nyilvánvaló, hogy az örökölt tapasztalatok és a várakozási horizont között tudatosan kultivált különbségek is vannak. E tudatosság az, ami a „várakozási horizontot”, mint a politikai identitás egyik pólusát, rendkívül aktívvá teszi.⁴⁸

A horizontot nem a közösség általános értékei jelölik ki. A politikai értékek önmagukban nem általánosításai a tapasztalatnak, nem közvetítenek szükségleteket. A horizont a különböző politikai közösségek esetén inkább az ideológiákra emlékeztet, amelyek konkrét érdeket és törekvéseket kapcsolnak össze elvont eszmékkel: egyszerre határozzák meg a valóságot és a célokat, és szabályozzák a célokon keresztül a jövőképeket.

Az ellenfogalmaknak közös az alapstruktúrájuk; a szavak bennük kicserélődhetnek, de az aszimmetrikus érvelési struktúra nem változik. A cselekvő közösségek kölcsönös elhatárolódásának van tehát egy metatörténeti formája, és ez nyilvánul meg az érvelési struktúra aszimmetrikusságában. Ugyanakkor a struktúrának konkrét tartalmat adó fogalompárok mindig meghatározott tapasztalási módokat és elvárásokat fejeznek ki, és csak részben oldhatók el keletkezésük korától és helyétől. Részleges eloldhatóságuk viszont annak a kifejeződése, hogy „bizonyos tapasztalati klisék újra és újra felhasználhatóak, és az analógiákra irányítják a tekintetet” (Koselleck, 2003: 247), vagyis hogy a fogalmak hatástörténettel rendelkeznek.

A metatörténeti forma történeti korokon és tapasztalati tereken átnyúló perszisztenciája a cselekvő közösségek elhatárolódását és identitását egyetlen közös modellben láttatja, ugyanakkor a közösségek elhatárolódásának intézményesülése mindig történeti formákban ölt testet. Ez főleg a modernitás színrelépésével következett be, amikor a politikai cselekvés kivált a társadalmi cselekvés általánosságából, és a társadalom intézményesülési folyamatainak különálló, konfliktusokat megjelenítő, reprezentáló és feloldó szférájává vált.

A politikai cselekvés modern kerete a nyilvánosság részeként az újkorban alakult ki, intézményesülése elsősorban annak az újkori fejleménynek a következménye, hogy a tapasztalás és a várakozási horizontok között feszültség lépett fel. A várakozások egyre inkább eltávolodtak minden korábbi tapasztalattól, a reneszánsz és a reformáció korától pedig egyre több réteget érintett az, hogy a „tapasztalati tér egyetlen nemzedék alatt széthasadt” (Koselleck, 2003: 415).

A politika mint a konfliktusosság intézményesítése, nem csupán a konfliktusokkal kapcsolatos várakozások, döntések és rutinok nyilvánosságának megteremtését jelenti, hanem egy sajátos diszkurzivitást is társít hozzá. Azaz: a politika nyelve sajátosan ragadja meg a tapasztalás és a várakozási horizontok között feszültséget. Olyan fogalomhasználatot honosít meg, amely egyszerre ragadja meg mindkettőt; a

horizontja: „Horizontra szert tenni mindig azt jelenti, hogy képessé válunk messzebb látni a közelinél és a túlközelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat” (Gadamer, 1984: 216). Koselleck szerint e nagyobb egész két együtt mozgó horizontban látható, a tapasztalati és a várakozási horizontban. Az előbbi a közösség cselekvési lehetőségeire reflektál, az utóbbi inkább azokra a célokra és értékekre, amelyek közvetlenül hatnak a közösség öndefiníciójára, identitására (vö. Koselleck, ...)

⁴⁸ Ez a tudatosság és különbség érvényesült – Koselleck szerint – a keresztes hadjáratok vagy a tengeren túli hódításokban, de a számos tudományos és technikai felfedezéssel is, melyekre a tudomány világában a kopernikuszi fordulattal került sor (Koselleck, 2003: 414).

politika szavai az újkortól tehát nem csupán leíró fogalmak, nem csupán összegzői és kanonizálói a létező tapasztalatoknak, hanem elvárások közvetítői is: „megelőlegező”, „mozgató” fogalmak, amelyek a politikai térben „megvalósítási kényszer” gyakorolnak.⁴⁹

Ebből következik, hogy ugyanazok a politikai fogalmak egyesek számára a tapasztalatot (tényeket), mások számára viszont várakozásokat (célokat, értékeket) neveznek meg és közvetítenek. Azok a politikai közösségek, amelyek bizonyos szavakban nem találják meg várakozásaik kifejezőit, azt érzik, hogy az illető szavakkal nem tudnak hiteles módon beszélni saját tapasztalatukról (a tényekről) sem. A nyelv politikai birtoklásának kérdése ide vezethető vissza, a fogalmak „ideológiai újraelfoglalásáért” (Kopperschmidt, 2000: 114) vívott harc jelentőségével a politika szereplői régóta tisztában vannak: „Az előnyös elnevezésekért folyó küzdelem nem egyszerűen csak vita a szavakról, ugyanis a szavak cselekvésre szóló jogosítványok”⁵⁰.

A politikai nyilvánosságra, a konfliktusosság intézményesülésére összpontosító figyelem alapján könnyen úgy tűnhet: a politikai közösségeket csupán a politikai fogalmak, egy közös politikai nyelv konstituálja. Azonban a politikai fogalmak a társadalmi relevanciára szert tevő tapasztalat alapján lehetségessé váló folyamatoknak, változásoknak inkább csak „indikátorai”. A lehetséges változások megfogalmazásáért fogalomfoglaló harc folyik ugyan, a szemantikai hódítások sikerei vagy sikertelenségei azonban nem csupán az egyes cselekvő közösségek változtató akaratainak sikereit vagy sikertelenségét fejezik ki, hanem a társadalom intézményesülési folyamataiban jelen levő meghatározottságokat is. A közösségek politikai akarata politikai fogalmak révén jut ahhoz a formához, amellyel a várakozási horizontok a nyilvánosságban megjelennek, azonban maguknak a közösségeknek és lehetséges tapasztalataiknak valamint céljaiknak a korlátait a történelmi feltételek jelölik ki.

A politikai közösségek intézményesülésének ezek a tág feltételei, az intézményesülés történeti adottságai, tehát a „mi”-k konstituálódásának legtagabb kereteit jelölik ki. E kereteken belül a cselekvő közösségek öndefiníciójára, a „mi” megfogalmazására többféleképpen sor kerülhet, ami azt jelenti, hogy a tapasztalat és a várakozási horizont közötti feszültségtérben a politikai fogalmak versenye is része a „mi” definíciójának, következésképpen e keretek között a politikai fogalmak nemcsak „indikátorok” (intézményi változások jelei), hanem „faktorok” (konstituáló tényezők) is.

Mindazonáltal a modern európai társadalmakban a politikai közösségek konstituálódásának feltételei és a társadalom intézményesülési folyamatai külön (a beszédközösségtől elszakítva) is vizsgálандók. E vizsgálatok sorába tartozik például az etnicitás vagy a politikai törésvonalak kutatása; ezek határozzák meg olyan alapvető politikai közösségek létrejöttét és átalakulását, mint a nemzet vagy a pártok. E kutatások belső apóriái azonban világosan utalnak arra, hogy a strukturális feltétellé vált intézményi formák valamikor maguk is politikai közösségek intézményesülésével (azok döntései eredményeképp) jöttek létre, és hogy ha régi

⁴⁹ Az a köznapi tapasztalat, hogy a politika mindig „kétértelmű” fogalmakkal operál, tulajdonképpen ebből a kettős kivetítésből ered.

⁵⁰ Lásd A. Strauss: *Spiegel und Maske*. Frankfurt am Main, 1968. Idézi Josef Kopperschmidt „Kell-e a szavakról vitatkozni? Történeti és rendszertani megjegyzések a politikai nyelvről.” In: Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Bp., 2000. Kopperschmidt részletesen elemzi a német konzervatív nyelvpolitika ellenoffenzíváját a 70-es évekből, mely a baloldali „nyelvi uralom” megszüntetésére irányult.

szerkezetek az új politikai közösségek konstituálódásának a feltételeivé válnak, akkor régi és új közösségek közötti konfliktusról van szó, illetve egyazon, átalakuló közösség esetén a horizonton belül jelentkezik az a feszültség, amely a politikai fogalmakban prognózisokat és alternatívákat szabadít fel.

A törésvonalak elmélete, például, három törésvonalszintet különböztet meg: az elsőn a szociológiailag leírható társadalmi struktúra található, a második a normatív szint, amelyen az értékek és attitűdök (kulturálisan örökölt elemegyüttese) helyezkedik el, a harmadik szint pedig a szervezeti szint, amelyen a pártok és az egyéb politikai szervezetek találhatóak (Bartolini–Mair, 1990: 214-217). E három szinten a politikai közösségek konstituálódása különböző módon következik be annak következményeképpen, hogy a „mi” tételezése a kosellecki fogalomtörténet értelmében hogyan kapcsolódik e szintek fogalmi háztartásához.

II.3.3. Modernitás, kettős határ, politikai képzelet

„A modernség: befejezetlen projektum”, írta Habermas a nyolcvanas évek elején, a „posztmodern” címszóval jelzett problematika vitájában (Habermas, 1994). E befejezetlenség, mint a modernitás újraproblematizálásának lehetősége, időnként az előtérbe kerül; Habermas a nyolcvanas évek elején arra hivatkozott, hogy a Max Weber által definiált, eredeti modernitás-problematika a XX. század ötvenes éveiben a társadalomtudományi funkcionalizmus hatására új irányt vett. Ekkor jelent meg a „modernizáció” terminusa, mely egy sor kumulatív és egymást erősítő folyamatra vonatkozik. Ezek: a tőkeképződés és a pénzforrások mozgósítása, a termelőerők fejlődése és a munkatermelékenység növekedése, a központi politikai hatalmak kialakulása és a nemzeti identitások megjelenése, a politikai jogok beépülése az emberi jogokba, a közoktatás standardizálódása és széleskörűvé válása, az értékek szekularizációja stb.

A modernizációelmélet az ötvenes évektől átalakította a „modernség” weberi fogalmát: leválasztotta újkori-európai eredetéről, és a szociális fejlődés általában vett folyamatának térben-időben semleges mintájává egyszerűsítette (Habermas, 1998b: 8). A „modernizációelméleti” fordulat egyik kritikusa, Arnold Gehlen meglátása szerint a modernizációval a felvilágosodás premisszái elhalnak, csak a felvilágosodás konzekvenciái hatnak tovább. A társadalmi modernizáció, amely így univerzális pályára került, elválik az elavultnak minősülő kulturális modernségtől, sőt, a társadalmi folyamatok megállíthatatlan gyorsulása „kristályosodott” állapotba vezérli a kultúrát, amelyben már minden, a premisszák alapján benne rejlő lehetőség kifejlődött (Gehlen, 1963).

A modernitásfogalom megújításának, vagyis eredeti előfeltevéseivel való szembesítésének egy másik fontos kísérletében Heller Ágnes a szabadság fogalmához nyúl vissza: a szabadságot tekinti a modern világ *archéjának*, amely a premodern alapok helyébe került, és azért – írja – a modernitásnak tulajdonképpen nincs is alapja, a modernitás lényegét saját alapjainak folyamatos dekonstrukciója adja. Ez egyben azt is jelenti, hogy a modernség csak többtényezős modellben írható le, és ebben nem a modernitás egyes oldalai, tényezői az érdekesek, hanem a modernitás dinamikája. A dinamika egy adott társadalmi világrend értékeinek, illetve azok érvényességének intézményesített tagadásaként írható le, és az igaz, a jó és az igazságos fogalmainak állandó igénylésével és alkalmazásával marad fenn. Átala nem csupán a tradicionális értékek delegitimálódnak, hanem a modernitás „eredményei” is folyamatosan, újra és újra megkérdőjeleződnek (Heller, 2000).

Heller szerint a folyamatos dekonstrukcióban, újraalkotásban a modernitást két képzelet típus segíti: a technikai képzelet, amely a racionális felvilágosodásból ered, és a történelmi képzelet, amelynek viszont a romantika az alapja. A technikai képzelet jövőorientált, a modernitás domináns világmagyarázatát adja, az embereket és a természetet dolognak tekinti, hisz a fejlődésben, a hasznosságot és a hatékonyságot jutalmazza (Heller, 2000: 8). A történelmi képzelet ezzel szemben múlt- és tradícióorientált, az emlékezetet célozza, a gondolkodásra nem a cél- és eszközorientáltság megerősítése, hanem a személyes vagy közösségi világ jelentésgazdagságának bővítése érdekében hat.

A két képzelet, bár ellentétes, a modern gondolkodásban mégis együtt hat. A társadalmi elosztás kérdései, például, racionálisan és jövőorientáltan jelennek meg, az allokációk melletti „végső” érvek mégis inkább a történelmi képzelet termékei. Számos konfliktus viszont a „felélesztett” történelmi képzelet nyomán robban ki, sokszor épp a technikai képzelet dominanciájára reagálva (az „élet értelmével” kapcsolatos konfliktusok – például az abortusz kérdése – sorolhatók ide).

Míg az egyén élete a modern világban sikeresen berendezhető a technikai képzelet uralma alatt, és a történelmi képzelet kérdése csupán az egyén ama képessége és igénye szerint merül fel, hogy eltávolodjon a technikai képzelettől, a politikai közösségek esetében már jóval kiegyensúlyozottabb a két képzeletforma jelenléte.⁵¹

A történelmi képzelet tartja karban a kollektív identitás intézményesülésének három formáját, az emlékezetet, a közösségi narratívákat és az öndefiníciókat. A politikai közösség fenntartásában e három elemnek, illetve e három forma intézményesülésének van szerepe, de ebben sem teljes a történelmi képzelet dominanciája, az institucionalizálódás szintjétől függően a technikai képzelet is részt vesz benne⁵². A két képzeletforma dichotomikusan működik a politikai közösség fenntartásában.

Egy párt, például, amikor az illető ország pártrendszerének egészébe integráltan, parlamenti pozíciói és koalíciós érdekei alapján allokációs kérdésekben dönt, akkor ehhez általában a technikai képzeletet hívja segítségül. Ha viszont újra kívánja definiálni a helyét a pártrendszeren belül, illetve szeretné megerősíteni vagy mobilizálni azt a politikai közösséget, amelynek érdekeit napi szinten a technikai képzelet segítségével oldja meg, a történelmi emlékezetre kezd hagyatkozni; ezt a célt szolgálják az ideológiák és a mobilizáció kulturális eszközei. A nemzet mint politikai közösség esetében a két képzeletforma mentén szétválni látszik a nemzet mint emlékezetközösség és mint „beszélő” (narratívákat fenntartó), intézményesült politikai közösség.

A két képzeletforma változó viszonya a modernitás ama belső dinamikus egyensúlyának a kifejezője, amelyet Heller Ágnes és Fehér Ferenc a „modernitás ingája” metafora segítségével írt le (Fehér–Heller, 1993). Az inga sajátos lengőmozgást végez mindazokon a területeken, amelyeket a modernitás dinamikája hozott létre. Mozgásának egyik paradigmateremtő iránya az „individualizmus” és a „közösségiség” két szélső pontja között feszül. „Közösségi” vagy „kollektivistikus” irányba az inga legerőteljesebben a kommunizmus idején lengett ki, az utóbbi fél

⁵¹ Heller Ágnes a modern képzelet két összetevője – a technikai és a történelmi – mellett a modernitás három logikáját (trendjét) is megkülönbözteti: 1) a tudományos-technikai fejlődés logikáját; 2) a társadalmi elosztás (reallokáció) logikáját és 3) a hatalmi berendezkedés logikáját. E logikák mindegyike sajátos viszonyt alakít ki a képzeletformákkal, és a történelmi képzelet igazi konstitutív szerepe a harmadik logika, a politikai berendezkedés logikája esetében kerül igazán előtérbe.

⁵² Az emlékezetközösséget a technikai képzelet a közoktatás standardizálásával, a narratívák hivatalos diskurzusokká alakításával és médiaműfajokba való illesztésével érik el.

évszázadban viszont az alapvető ingamozgás a jóléti állam és az önszabályozó piac között zajlik.

A modernitás két képzeletformája tehát megkettőzni látszik a politikai közösségek határait, és ez megfelel a „modernitás-inga” egyik legalapvetőbb lengésirányával, az individualizmus-kollektívizmussal: az egyik irányban az individuumból felépülő közösséget találjuk, a másikban az organikus lények közösségeit, amelyekben a közösség határozza meg az individualitás horizontját.

A kettős határ a két képzeletforma egymásrataltsága mellett a modern politikai közösségek azon konstitutív vonásával függ össze, hogy tulajdonképpen nincs alapja, vagyis hogy folyamatosan megteremti és lerombolja saját alapjait. Úgy is lehetne mondani, hogy a modern politikai közösségek kettős határa annak a diszpozíciónak a kifejeződése, hogy a modern kor legitimitástermelő gyakorlata mellett ezek a közösségek egyaránt hordozzák annak a lehetőségét, hogy intézményesülve alapokat teremtsenek, valamint azt, hogy a létező alapokat a szabadság jegyében lebontsák és újrakonstruálják.⁵³

⁵³ A kettős határ fogalma megvizsgálható abból a perspektívából is, amelyet Böröcz József javasolt. Böröcz szerint „a szuverenitás, a szolidaritás, a rassz, az osztály, a nép, a magas, illetve népi (tömeg-)kultúra, azaz lényegében valamennyi, a modernitás nagy társadalmi szerkezeteit megragadni hivatott, mégoly elkötelezetten a modernizációs világszemléletben fogant képzet mélyén is a határ fogalma,„ méghozzá meglepően hasonlóan leegyszerűsített fogalma,„ lelhető fel”. Ennek oka, hogy valamennyi „társadalomképzet implicit módon az állam ideáltípus-fogalmára támaszkodik”, mivel a modern társadalmak empirikus létének kereteit az állam jelöli ki és tartja össze, és az állam bármely társadalomtudományos meghatározásának központi eleme a territorialitás. (Lásd: Böröcz József:)